Dünyayı Sarsan Kitaplar

DEVLET VE PLATON

SIMON BLACKBURN

versus



Simon Blackburn

Bristol yakınlarında, Haziran 1944'te doğdu. Clifton College'de temel eğitimini tamamlamasının ardından Trinity College Cambridge'de tinsel bilimler öğrenimi gördü. Halen Cambridge ve Trinity College'de ders vermekte, çeşitli üniversitelerde ise misafir öğretim üyeliğine devam etmektedir. 2008'de Amerikan Sanat ve Bilimler Akademisi'ne fahri yabancı üye olarak kabul edilmiştir. 1968 yılında Angela Bowles ile evlenmiş olan Simon Blackburn'un artık birer yetişkin olan iki çocuğu vardır.

Devlet ve Platon
Simon Blackburn

Özgün Künye
Plato's "Republic": A Biography - A Book That Shook the World
© Simon Blackburn, 2007

VERSUS KİTAP
© Her hakkı mahfuzdur.
Bu kitabın hakları Anatolialit Telif Hakları Ajansı aracılığıyla satın alınmıştır.

Çeviri: Merve Yüksel, Müzeyyen Baturay
Redaksiyon: Sertaç Canbolat
Grafik Tasarım: Özge Kılıç

1. Baskı, Şubat 2014
Versus Kitap: 144
ISBN: 978-605-4972-00-5

VERSUS KİTAP
Caferağa Mah. Nailbey Sok.
Umut İşhanı No:15/8
Kadıköy / İstanbul 34710
Sertifika No: 22806
Tel: 0 216 345 40 69 (pbx)
Faks: 0 216 345 40 68

Baskı: Ertem Basım Yayın Dağıtım San. Tic. Ltd. Şti. Ankara.
Tel: 0312 640 16 23
Sertifika No: 26886
www.versuskitap.com
versuskitap@versuskitap.com

Devlet ve Platon

Simon Blackburn

Çevirenler: Merve Yüksel, Müzeyyen Baturay



İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ

Böyle bir kitap yazmayı hiç ummuyordum açıkçası. Böyle düşününce gururum okşanmadı değil ama neyse ki üstümdeki etkisi çabuk geçti. "Giriş" kısmında da belirteceğim üzere, ben ne klasistim ne de tarihçi, üstelik bu alanların iyi bir takipçisi bile değilim. Daha da kötüsü, tabii daha başta bu söylediklerimden daha kötüsü ne olabilir bilemiyorum, Platon'a karşı özel bir ilgim ve yakınlığım yoktu. Bu kitaptan da anlaşılacağı üzere, kimi başlıklarda hâlâ da kendime yakın buluyor değilim. Öte yandan bir felsefecinin Platon büyüklüğünde bir kör noktası olduğunu itiraf etmesi de pek iyi bir şey değil. Platon hem Batı hem de İslam geleneğinde reddedilemeyecek denli köklü bir yere, öneme sahip. Bu noktada sorulması gereken soru, Platon ile ortak bir paydada nasıl buluşabileceğimiz sorusudur. Sorunun bendeki yanıtını önceden bilmek isteyen okucuyular bundan sonraki sayfaları atlayıp kitabın son cümlesini okuyabilirler.

Kitabı yazmaya girişmemden önceki o kararsızlık halim sürerken bir arkadaşımın, klasist felsefeci Julia Annas'ın dave-

ti benim için bulunmaz nimet oldu. Onun Platon hakkındaki çalışmalarının bu kitap üzerindeki etkisi, göründüğünden de fazladır. Bana gülüp geçmek yerine, önüme derhal ana esaslar ilkeler koydu, kendisindeki kimi ikincil kaynakların ve çalışmaların bana birer kopyasını verecek denli de yardımını esirgemedi. Böyle bir kitaba girişmemin sonuç vereceğine bu cömertliği sayesinde ikna oldum. Yüzyıllar içindeki klasik yorumculuğun külliyatı her ne kadar gözümü korkutmuş olsa da ek okumalar sayesinde, *Devlet*'in, birilerinin her zaman hakkında bir şeyler söylemesinin gerektiği bir felsefe, siyaset ve etik zenginliği olarak süregelmiş ve bundan sonra da sürecek olduğu iyice kazındı aklıma. Dolayısıyla bu meydan okuyuşumun ne kadar ilginç olabileceğinin farkına vardım ve elbette bu düşünce bir kez oturunca yerli yerine gerisi çorap söküğü gibi geldi.

Bilmediğim sularda kulaç atmamın ürkekliğini sadece Julia ile yenmiş olduğumu sanmıyorum, zira burada, yani Cambridge'te veya hayatlarını Platon'a adamış isimlerin bulunduğu başka yerlerdeki pek çok önemli kapıyı hiç teklifsiz çalabilirdim. Böyle yapsaydım hiç kuşku yok ki kitabım daha iyi olurdu. Ancak editörüm Toby Mundy'in zaten sınırına dayanmış sabrını, yeni zorlukları takiben kuşkularımın artmasıyla birlikte muhtemelen sonu gelmeyecek redaksiyonlara dalıp kitabı daha da öteleyerek taşırmaktan çekindim. Dolayısıyla durum böyleyken, Tukididis hakkında minnettar olduğum Paul Cartledge'den yardım almanın haricinde, içimdeki coşkuya kapılıp Platon hakkında okuyabildikçe okudum ve sıcağı sıcağına metni oluşturdum.

En başta, yazar menajerim Catherine Clarke'ye, beni doğru biçimde yönlendirdiğinden, Julia Annas'a da başlangıç adımım için gereken özgüveni bana aşıladığından dolayı teşek-

kür ederim. Alice Hunt örnek gösterilebilecek bir özenle ilk taslağı okudu, metni geliştirecek pek çok önerisini daha sonrasında dahil etmeye gayret ettim. Kitabın tamamlanmasına kadar geçen sürede bana izin tanıyan Cambridge Üniversitesi ve Trinity Fakültesi'ne de teşekkür etmeden geçemeyeceğim. Avrupa'nın felsefi kanununun en doğurgan ve en büyük eserlerinden biriyle, tıpkı benden önceki benzerlerim gibi boğuşurken gömüldüğüm o sessizliğin, o inzivanın ve neden olduğum o tatsızlığın kahrını çeken eşime ve aileme de en içten teşekkürlerimi sunmayı bir borç bilirim.

Simon Blackburn
Cambridge
Bahar, 2006

ÇEVİRİLER VE BASIMLAR HAKKINDA BİR NOT

Ortaçağ yazarları Platon'u ilk elde Yunancadan değil, Arap bilginlerine Bizans yoluyla geçen Yunanca metinlerin Arapçaya, oradan da Latinceye yapılan çevirilerden tanımaktadır. Batı Avrupa'da yayılan erken dönem Platon çevirilerinin en güvenilir olanı, Henri Estienne'in (Latince Stephanus olarak anılır) Cenevre'de 1578 yılında üç cilt olarak basılan çevirisidir. Kitap, Platon'un Yunanca metnini Latincesiyle birlikte vermektedir. Platon'daki kısımları belirten rahatsız edici numaralandırma da buradan doğmuştur. İyi basımların sayfa kenarlarındaki sayılar, "Stephanus sayıları" olarak bilinir. Bunlar, o baskıdaki sayfa numaralarını belirtmektedir; sayfaların ait olduğu kısımlar da sayıların yanına a'dan e'ye harfler verilerek gösterilir. Bu sayede şu veya bu çağdaş baskıya bağımlı kalmadan kısımların yerini bulmak kolaylaşmaktadır. Alıntılardan önce hem Stephanus sayısını hem de ilgili Kitap'ın –aslında eserin bölümleri veya diğer adıyla Kitap'lar keyfi biçimde belirlenmiştir– I'den X'a kadar olan numarasını vereceğim.

Platon'un İngilizceye çevirilmesi daha sonraları gerçekleşti. Yunancadan yapılan en tanınmış çeviri, Thomas Taylor ile

Floyer Sydenham imzasıyla 1804 yılında Londra'da basıldı. Coleridge ile Romantizm akımının takipçileri tarafından aşina olunan İngilizce basım da budur. Ne var ki James Mill'in (John Stuart'ın babası), ifadesiyle Thomas Taylor, "Platon'u çevirmedi, en insafsız ve en berbat yoldan rezil duruma düşürdü. Işık tutmak yerine, içinden çıkılmaz bir karanlığa mahkum etti."

Viktorya döneminde Platon'a gösterilen ilginin bir sonucu olarak ilken 1858 yılında Davis ile Vaughan tarafından yapılan çeviriyi Benjawitt Jowett'e ait olan ve ilk baskısı 1871'de Oxford Üniversitesi'nden çıkan çalışma izledi. Bu klasik basım diyalogların İngilizceleri arasında bugün bile en çok tutulan çevirilerden biridir. Gelgelelim klasik düşünürleri bu konularda memnun etmek çok zordur. Öyle ki, kılı kırk yaran bir isim olarak A. E. Housman'ın Jowett çevirisi hakkında "Bir Yunan filozofunun eserinin felsefeden ve Yunancadan zerre anlamayan biri tarafından bugüne kadar yapılmış en iyi çevirisi" dediği aktarılmaktadır. Böylesi bir karşılık görmek başka akademisyenlerin gözünü korkutmamış olacak ki Jowett'in ardından Desmond Lee, Francis Cornford, Paul Shorey, I. A. Richards (Temel İngilizce[1] çevirisi), A.D. Lindsay, Alan Bloom ve daha birçokları geldi. Benim bu kitapta kullandığım Robin Waterfield çevirisi (Dünya Klasikleri dizisi) hem açık ve anlaşılırdır hem de dipnotları mükemmeldir.

1 Büyük Britanyalı dilbilimci ve yazar C. K. Ogden tarafından uluslararası iletişim için geliştirilmiş olan, 850 kelimeye indirgenerek basitleştirilmiş İngilizce.

GİRİŞ

Batı felsefesi geleneğinin genel karakterini vermenin en güvenli yolu dipnotlarla Platon'a göndermeler yapmaktır. Platon'un eserlerinden akademisyenlerin kuşkucu bir biçimde süzdükleri sistemli bir düşünce çerçevesini değil, bu eserlerden dallanıp budaklanan evrensel düşünceleri kastediyorum..

Alfred North Whitehead, *Process and Reality* (1929)

Platon'un *Devlet* adlı eserinin dünyayı nasıl yerinden oynattığından bahsetmeye geçmeden önce, bir kitap dünyayı yerinden oynatabilir mi sorusunu sormalıyız. Dünyamız değişiyor ve bu önemli değişimlerin çoğu, insanların hayatlarını yönlendirdikleri bu düşüncelerin yükselişi veya çöküşüyle resimlenebilir: Örneğin; özgürlük ve demokrasi, adalet, yurttaşlık veya bilgi. Dinler dünyayı yerinden oynatır ancak gündelik yaşamda din sadece fosilleşmiş –sorgulama anlayışı baskı altına alınmış– bir felsefedir. Ancak yine de kimilerine göre dünyadaki değişimler Devlet'tekine benzer düşüncelere bağlana-

bilecek olsa bile bu değişimlerden Platon bizzat sorumlu tutulamaz. Platon, Doğrunun Felsefesi'ndeki önsözünde Hegel'in belirttiği çizginin epeyce dışında kalmaktadır: "Felsefe, kendi geçmişine saçlarının kırçıl rengini verdiğinde, yaşamın bir kesiti artık yaşlanmış olur (...) Minerva baykuşu da sadece alacakaranlıkta kanat çırpmaya başlar."[2] Düşünceler bünyenin sesli üretimidir sadece. Dünyayı yerinden oynatan şey belli bir dönemin belli koşulları, toprak, yiyecek, silah ve para, iktisadî ve toplumsal güçlerdir. Bu güçler farklı zamanlarda ve yerlerde insanlarin örgütlenmesini belirleyen önemli etmenlerdir.

Böyle baktığımızda, Platon düşünsel bir kaynak olarak, tarihin yapılmasında değil ama tanımlanmasında önemli bir yer kaplayan kişidir. Neyse ki bunun ne kadar doğru olduğunu sorgulamaya ihtiyacımız yok. Öte yandan düşüncelerin büsbütün etkisiz olması, öyle ki, *Devlet*'i veya düşüncelerin yarar getirmediğine atıfta bulunan Hegel (Tarih Felsefesi, 1826) ve Marx (Alman İdeolojisi, 1846) gibi isimlerin çalışmaları da dahil olmak üzere din, ahlak ve siyaset üzerine eser okumanın kimseyi değiştirememiş olması pek olası değildir. Düşünceler zihnimizde iş görür, işte zaten bunun için gerekirler; işe yaramaz olduğu düşünülen şeyi uyarlamaya da kalkışamayız. İnsan yaşamına soğukkanlı bir bilimsellikle yaklaştığından övünç duyanlar sıklıkla anlamakta zorlanıyor olsalar bile, düşüncelerin (ve kültürün) değişime neden olduğunu dile getirdiğimizde yiyecek ve toprağın, silah ve paranın değişim yarattığını yadsıyor değiliz. Dünyamız üzerinde bir yerlerde hayalî, doğaüstü bir güç, bir "zamanın ruhu" dolandığını farzediyor değiliz. İnsanların kendileri ve yaptıkları hakkında düşünme biçimlerinden ve bunların da başka şeyler yanında, kimin yiyecek ve toprağa sahip olduğunu, silahları kimin edindiğini,

2 G.W.F. Hegel, Doğrunun Felsefesi.

paraların neye harcandığını belirlediğinden bahsediyoruz.

Kitapların dünyayı değiştirdiğinden söz edilecekse, bu listenin başında *Devlet*'in gelmesi hiç de boş yere değil. Başta alıntı yaptığım filozof ve matematikçi Alfred North Whitehead, Platon'un etkisi hakkındaki değerlendirmesinde yalnız değil. Denemeci Ralph Waldo Emerson da Platon'un düşünce yapısı üzerine alıntılanmayı hak eden nadir paragraflardan birinde, Whitehead'den neredeyse bir asır önce ve üstelik onu da aşan bir hayranlıkla şöyle söylüyor:

> "Felsefe Platon demek, Platon felsefe. İnsanoğlunun hem görkemi hem de utancı çünkü ne Saksonlar ne de Romalılar hiçbir düşünce katamadı onun kategorilerine. Ne karısı ne çocuğu vardı ama tüm uygar uluslardaki düşünürler bir anlamda onun soyundan gelir, onun düşünsel rengini taşırlar. Doğanın gün ışığına çıkardığı pek çok büyük insan onun insanıdır, Platoncudur! Dahiler takımyıldızı olarak İskenderiye Okulu örneğin, Elizabeth devri düşünürleri örneğin, Thomas More, Henry More, John Hales, John Smith, Lord Bacon, Jeremy Taylor, Ralph Cudworth, Sydenham, Thomas Taylor; Marcilius Ficinus ve Picus Mirandola. Onun Phaedrus'unda Kalvenizm vardır; Hıristiyanlık da bunun içindedir. Muhammediler, bütün felsefeyi, ahlakın el kitabı Ahlak-ı Celali'yi ondan alır. Mistisizm de özünü Platon'dan alır. Yunanistan'ın küçük bir kentinden olan Platon ne oranın yerlisidir ne de vatandaşıdır. Platon'u okuyan bir İngiliz "Ne kadar da İngiliz!", bir Alman "Ne kadar da Töton", bir İtalyan "Ne kadar Romalı ve Yunanlı" der. Evrensel güzellik anlayışının Argoslu Helen'le ilişkilendirilmesinde olduğu gibi, Platon da New England'daki bir okuyucuya Amerikalı bir deha olarak görünebilir. Onun insanlık çerçevesi bütün ayrım çizgilerinin ötesindedir."[3]

Aslında Emerson da betimlediği bu etkinin canlı bir ör-

3 Ralph Waldo Emerson, *Representative Men*, London, John Chapman, 1850, 'Plato'.

neğidir. New England Aşkıncılığı olarak bilinen felsefesi, kişi putlaştırma romantizmi ile doğrudan Platonculuktan türeyen Şeylerin Yüksek Düzeni'nin sağladığı puslu güvencenin bir karışımıdır.

Bununla birlikte Whitehead'in ünlü sözleri, verili durumda yanlıştır. Avrupa felsefesi geleneğinin büyük bir bölümü Platon için verilen dipnotlardan çok, Platon'a karşı şiddetli reddiyeler içerir. Bacon ve Hobbes'ten Locke, Hume ve Nietzsche'ye, büyük birer materyalist ve bilimadamı olan filozofların, bir yanlışlar kaynağı olarak gördükleri Platon için basit dipnotlar yazdıklarını söylemek kolay değildir. Dolayısıyla, Whitehead'in ifadesini sağlam düzleme oturtmak istiyorsak, çerçeveyi biraz daraltıp, Avrupa (Ve elbette Bizans ve Arap) felsefe geleneğinin en azından Platon'a bir dizi cevap içerdiğini çekirdek gerçek olarak elde tutmak gerekiyor. Platon'la ilişkilendirilmeyi reddedenler bile aslında sıklıkla Platon'a karşılık üretmekte ve yine sıklıkla onun gölgesinde kalmaktadırlar. Aynı şekilde, bu reddiyelerinin ters teptiğini, Platon tarafından zaten öngörülmüş olduğunu veya bu reddiyelerin yanlış okumadan, yanlış anlamadan ve ustayı sadeleştirme çabasından kaynaklandığını söyleyen başkaları da çıkmaktadır.

Bu tür savunmalar, belki öyle görünüyorlar ama yandaş oldukları yer adına yapılan birer karşı çıkış değil. Platon, felsefesini diyaloglar biçiminde yazdı ve diyalog biçimi farklı sesleri, argümanların gel-gitlerini gerektirir. Bu diyalogların başrolündeki Sokrates'in ve elbette bizzat Platon'un, farklı yorumlamaları seve seve kabul eden, devingen ve değişen kişiler oldukları daha Antikite zamanında düşülmüş bir nottur. "Sokrates'te bilgisini veya inandıklarını perdeleme alışkanlığı olduğu çok iyi bilinmektedir, Platon bu alışkanlığı olumla-

dı" demektedir Aziz Augustinus.[4] Bunu şöyle de anlayabiliriz; Platon ve Sokrates'in gerçekten aktarabilecekleri bir öğretileri vardı ama kimi sinir bozucu nedenlerden dolayı, "entelektüel striptiz" olarak adlandırılabilecek bir biçimde, her seferinde küçük bir parçayı açmayı yeğlediler. Bu çizgi, bazı aklı kıt yorumcular fırsat buldukça, sadece tilmizlerin (ve elbette kendilerini de böyle gördüklerinden dolayı) erişebildikleri kapalı ve leduni sırlar olarak sevgiyle kucaklandı. Leo Strauss'un yaklaşımı üzerinde daha sonra duracağız.

Diğer taraftan Augustinus'un belirttiği noktayı doğru yorumlatacak yol, felsefenin Platon tarafından, bir öğretinin durağan gövdesini özümsemek veya öğrenmek olarak değil de bir etkinlik biçimi olarak görüldüğünü düşünmek olacaktır. Öyleyse felsefe, bir ürün değil, bir süreç sorunudur. Sokrates, büyük bir öğretmen olarak durmaktadır. Dinleyicisi veya sorgulayıcısı ise konuşmanın doğrudan katılımcısı olarak kendisini düşüncenin labirentlerine atacaktır. Sözü edilgen durumda alımlamak hiçbir işe yaramaz; Platon'un muhalifleri olan ve yaşam bilgeliği olarak sattıkları şey (Şimdilerde kitapçıları dolduran "falanca şey bilgeliği" ve "siz de yapabilirsiniz" edebiyatının kafasız yığınlarını hatırlayabiliriz) karşılığında ücret isteyen sofistlerin hatalarından biri de budur.[5] Platon'un *Phaedrus* diyaloğunun sonunda, Sokrates, felsefe yapmak yerine felsefe okumayı küçümseyen bir konuşma yapar. Daha sonra

---

4 Aziz Augustinus, *City of God*, editör G. R. Evans, London, Penguin, 2003, Book VIII, Chapter 5, sf. 304.

5 Sofistler belki de hiç bu kadar derine batmamıştır. Onlara karşı soylu düşmanlığı Platon'u güvenilir bir kaynak olmaktan çıkarıyor. Atina mahkemelerinin ve meclislerin yapısı düşünüldüğünde, bir davayı yürütmeyi öğrenmek kayda değer bir şeydir ve bu beceriyi öğretmeyi öğrenebilen birisi varsa ücretini de hak etmiştir. Hattâ Platon'da bile Protagoras gibi bazı sofistler kitabın birinci bölümündeki üçüncü dipnotta da verildiği üzere dehşetengiz argümanlar üretebilirler.

birçokları da aynı noktaya değinmiştir. Schopenhauer, okumayı, kişinin kendi hakkında düşünmesinin neredeyse yerini tutuyor olarak tanımlar ve Alman usta Goethe'den alıntı yapar, "Atalarından sana miras kalan şeye sahip olmak istiyorsan bunu önce kendin için kazanmalısın'.[6]

Önemli olan çelişki, okuma ile dinleme arasındaki değil, edilgen alımlama ve tekrar (ezbercilik) ile kişinin kendisi için etkin düşünmesi arasındadır. Etkin düşünmede yazılı veya sözel girişimden biri ötekinin önüne geçiyor değildir, ancak Platon, tartışma ve karşılıklı konuşmanın savuşturduğu tehlikelere yazı dilinin açık olduğunu işaret etmekte haklıdır. Yazılı dil ezberden okuma konusuna veya cahil köktenciliğin besini olarak bir fetiş nesnesine kolayca dönüşebilir. Yazar Robert Louis Stevenson, edebiyatın güzel konuşmanın bir gölgesi olduğunu etkin biçimde savunur. "Konuşma akışkandır, biçimsizdir, ileriye doğru sürekli arayışla gelişmektedir. Ancak yazılı dil sabittir, yazarı için bile putlaşabilir, kupkuru dogmatizmlere zemin sağlayabilir ve hakikat amberinde açık seçik solucan yolları barındırır."[7]

Felsefeye dalmadaki ısrar, Platon'un, farklı seslerin duyul-

---

6 Arthur Schopenhauer, "On Thinking for Yourseallf", "Essays and Aphorisms", R..J. Hollingdale editörlüğünde, Londra, Penguin, 2004.

7 Robert Louis Stevenson, 'Talk and Talkers'. *Essays*, W. L. Phelps editörlüğünde, New York, Scribner, 1918. Eğitsel alıştırmanın Platon'u haklı çıkardığını söylemek bile yersiz. Yakın zamanda duyduğuma göre, Britanyalı bir profesöre, üniversitenin veya hükümetin budala yöneticileri tarafından, bölümlerinde öğretime dair son yıllarda ne gibi yeni yönelimlere girişildiğinin sorulduğunu duydum. Profesör ise cevap olarak felsefeyi öğretmenin tek yolunun 2 000 yıl önce Sokrates tarafından bulunduğunu ve kendisinin de bu yolu terk etmeye niyeti olmadığını söylemiş. Sokrates'in keşfettiği şey, düşünsel eylemliliğin olmazsa olmaz gerekliliğiydi: Dikkatle incelemek, sormak, alıştırma yapmak, hayal etmek, tepki göstermek. Ne ezber çalışmak ne de Powerpoint sunusu hazırlamak bu sürecin henüz başlangıcı olabilir ancak.

duğu, zihnimizi okuduğumuz kadarıyla genişletmeye yarayan sonuçlar dizisi olarak değil de argüman yollarının büklümleri ve dönemeçleri olarak diyalog biçimini benimsemesiyle uyum içinde. Buna göre, felsefe, diyalog ve argümanda (diyalektik olarak) şeyleri keşfetmek hakkındadır; daha sonrasında okunacak herhangi bir şey bu süreçte kazanılanın hatırlanmasından başka bir şey değildir.[8]

Platon'un ne dediği hakkında dramayla yakınlaşan bu kavrayış onu eleştirmeyi daha da zorlaştırıyor. Bir sonuç reddedilebilir ancak imgelemin genişlemesini reddetmek daha zordur ve eğer dramayla bağıntısını ciddiye alırsak, *Kral Lear* veya *Hamlet*'i "reddetmek" kadar budalaca olur. Aslında bu koşutluk eleştirinin önünü almaz, tam tersine, yüreklendirir. Platon'un dramalarında elbette savlar ortaya konmalı ve savunulmalıdır; argümanlar oluşturulur, insanlar ikna edilir. Bunlar bir tür dramadır. Drama kimi zaman apaçık bir çözümle son bulur; diyalektik eylemliliğin edilgen -örneğin okuma- serimlemelere üstün olduğu savı bile bizzat bu dramalardan biri olduğunu düşündürmeye yetiyor.[9] Hepsi göz önüne alındığında, savların, argümanların ve sonuçların kabul edilebilir olup olmadığını sormak uygun düşecektir. Böyle yapmak, dramada bir rol almak veya diyalektik arenaya girmekten başka bir şey değildir ve hem Sokrates'in hem de Platon'un salık verdiği eylemlilik tam da budur. Düşüncelerin bir tenis topu gidip gel-

8 *Phaedrus*. (274d-279c). Diyalektik, argüman üretmenin mücadeleci ve düşmanca alıştırması olarak *Devlet*'te bahsi geçen (V 454a) *münazara* ile karşılaştırılabilir.

9 Erken dönem diyaloglarda Socrates'in soru sorup cevabını vermeme yöntemi olarak *elenchus* tarzının hiçbir şey, dahası "olumlu" hiçbir şey ortaya çıkaramayacağını söylemek durumu basite indirgemektir. Bir kuramın tutarsızlığını veya bu kurama yakın duranların kafa karışıklığını, dahası buradan çıkacak herhangi bir şeyin de bulanıklığını ortaya koyabilir.

diği ama gerçekten karşı karşıya gelmediği bir tenis alıştırması olmanın çok uzağındaki *Devlet*'te de durum budur. Okurken, derin ve ciddi öğretilerle karşı karşıya olduğumuzu tekrar tekrar hissederiz. Bunların gerçekten Platon'un öğretileri olup olmadığı, biyografi yazarları hariç, kimse için pek önemli değildir. Hepsi eserde mevcut, hem felsefe hem tarih için yeterli.[10]

Devlet, erken dönem diyaloglarındaki sorgulama ve sonuçsuzluk ile kozmolojik faraziyelerin ve şüphelerin daha az saygın kıldığı geç dönem diyalogları arasında dâhice dengede duruyor oluşu nedeniyle, bir filozof ve yazar olarak Platon'un doruk noktası kabul edilir. Yüzyıllar boyunca, çağdaş dünyanın kilometre taşı olan diğer metinlere oranla daha çok yorumla karşılaşmış, daha şiddetli ve ateşli karşı çıkışlara konu olmuştur. Doğrusunu söylemek gerekirse, bu eser konusundaki okumaların tarihi, din ve edebiyatın dünden bugüne öyküsünün neredeyse her bir dönemi hakkındaki uzmanlık bölümleriyle iki yüz yılı aşkın süredir başlı başına akademik bir disipline dönüşmüştür. Çerçevemizi sadece büyük İngiliz şairlerine kadar daraltsak bile, Platonculuk başlığında apayrı kitaplarda incelenen isimler arasında Chaucer, Spenser, Şekspir, Miltọn, Blake, Shelley ve Coleridge'i bir çırpıda sayabiliriz. Diğer taraftan Platon'u başka dönemlerle ve başka akımlarla da inceleyen çalışmalar mevcut; Platon ve Hıristiyanlık, Platon ve Rönesans, Platon ve Viktoryacılar, Platon ve Naziler, Platon ve Biz[11]. Platon'un doğrudan doğruya felsefedeki etkisi

---

10 Bunu ilk olarak Cambridge Ahlak Bilimleri Kulübü'nde Jonathan Barnes'ten duymuştum.

11 Başlıklar: A. J. Minnis, Chaucer ve Pagan Antiquity; E.Bieman, Plato Baptized; Towards the Interpretation of Spenser's Mimetic Fictions; Barbara Parker, Plato's Republic and Shakespeare's Rome; M. Agar, Milton and Plato; G. M. Harper, The Neoplatonism of William Blake; J. A. Notopoulos, The Platonism of Shelley; J. H. Muirhead, Coleridge as a Philosopher. Bu sadece çok küçük bir seçki.

ise başlı başına ayrı bir konu. İsim saymak gerekiyorsa, dünya çapında değil ama konunun uzmanlarınca tanınan İskenderiyeli Philon, Macrobius, Porphyrios, Pseudo-Dionysius, Eriugena veya çok daha tanıdık olan Plotinus, Augustinus veya Dante. Platon'un başka eserlerinin de mercek altına alındığı olmuştur; Bunların başında, bir ilham kaynağı olarak *Şölen* ile ilahiyat açısından iddialı *Timaios* diyalogları gelmektedir. *Devlet* ise bu bahsettiklerimizden biraz daha farklı bir noktadadır.

Platon ve yarattığı etki hakkındaki çalışmaların derin sularında her kim fazla uzun yüzerse boğulma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Bu konuda kalem oynatacak kişi, geniş okuyucu kitlesinin ince eleyip sık dokumasını, savsaklamaları veya basitleştirmeleri gözlemleyen ve eleştiren devasa bir hayalet metin yığını bulunduğunun da bilincinde olmalıdır. Bu hayalet metinlerin büyük kısmı, kendi dönemlerinin en parlak dilbilimcilerine, akademisyenlerine, düşünürlerine, ilahiyatçılarına ve tarihçilerine aittir. Hayatlarını adadıkları bahçenin dışarlıklı olanlar tarafından, namahrem tarafından saygısızlığa uğramasını hoş karşılamazlar. Yüzyıllarca felsefe müfredatının zorunlu bir başlığı olarak işte aynı güruhun gördüğü eğitimin ağırlık merkezini ve esin kaynağını oluşturan *Devlet* bu mabedin mihrabı gibidir. Bu ilgi, tarihin tozlu sayfalarına gömülü kalmış değildir. Çağımızdan bir Platoncu, Platon okuma geleneğinin asla gölgede kalmayacağını vurgulayarak şöyle diyor: "Bir yerlerde *Devlet'i* okuyan birileri hep vardır"[12].

Belirttiğim üzere, Platon'a ve *Devlet*'e özellikle eğilip özellikle tepeden bakanların ilgisini başta pek anlamlı bulmayabiliriz Raphaello'nun Vatikan'da bulunan "*Atina Okulu*" adlı

12 M. F. Burnyeat, "Plato as Educator of 19th-century Britain", *Philosophers on Education* içinde, editör Amélie Oskenberg Rorty, London, Routledge, 1998. Metnimdeki alıntıları Çeviri Üzerine Notlar başlıklı kısımda James Mill ve Housman'a borçluyum.

ünlü resminde, Platon ve Aristoteles kompozisyonun odağındadır ama Aristoteles yeryüzünü işaret ederken, Platon gökyüzünü göstermektedir. [13]

Şair Coleridge, insanın ya Aristotelesçi ya da Platoncu doğacağını söyleyerek aynı karşıtlığı kurar; yani başka bir alemin insanı, bir soyutlama simsarı olarak Platon'un karşısında, şeyleri dünyada varoldukları biçimiyle değerlendiren ampirik insan olarak Aristoteles. Coleridge, sözlerine şöyle devam deyior: "Aristotelesçi olarak doğan birinin Platoncu *olabileceğini* veya Platoncu olarak dünyaya gelen birinin sonradan Aristotelesçi *olabileceğini* düşünemiyorum."[14] Bu karşıtlıkta Aristoteles, George W. Bush'un Beyaz Saray'ının kibirle gönderme yaptığı biçimle "çözümlerin, elle tutulur gerçeğin titizlikle incelenmesinden doğduğu" kanısını taşıyan ve "ayakları gerçeğe basan" toplumu temsil ediyor. Platon ise "ayakları gerçeğe basan toplumun" ötesinde aşkın olanın koruyucu azizi. Döneminin ünlü komedya yazarı Atinalı Aristofanes, Platon'un diyaloglarının baş kahramanı Sokrates'i hicvetmek için bulutların arasında Sokrates'e bir yer açmıştı.

Eğer elimizdeki seçenekler bunlarsa, deneyime odaklanan ve ayakları gerçeğe basan toplumun zihniyeti hayal aleminde gezinenlerden daha uygun gelecektir. Darwin'in dünyasında, ilkinin ikincsini alt edeceğini bekleyebiliriz. Bir şeylerin aslında gerçekten nasıl olduklarını kavramaya çalışırken hayal et-

---

13 Bahsi geçen resim *Atina Okulu* olarak biliniyor olduğu halde, bu isim ona sonradan verilmiştir. Özgün adı şöyle; *Causarum Cognitioi,* yani "Nedenlerin Bilgisi". Tasvir edilen düşünürler, Atinalılarla sınırlı olmadığı gibi, Stoacılar, Peripatetikler, Kinikler, Septikler ve daha niceleri gibi klasik felsefenin birbirinden ayrı okullarından biriyle de sınırlı değildir.

14 Coleridge, Table Talk, Carl Woodring editörlüğünde, London, Routledge, 1990, syf. 118, (2 July 1830).

mek pek işe yaramayacaktır. Bizim medeniyetimiz de nesnel, bilimsel, ampirik bir medeniyettir ve burada hayalperestlere yer yoktur. Bu durumda, Platon ile hâlâ bu denli ilgilenilmesi şaşırtıcı bir durumdur. O halde Platon'un bir kenara itilmemesi şaşırtıcıdır. Bu cazibesinin, dar görüşlü akademisyenler, kaçık hayalperestler ve ilahiyatçılar arasında kurulan gizli ittifakın bir sonucu olup olmadığını merak edebiliriz.

On yedinci yüzyılın başlarında gerçekleşen bilimsel devrimin en önemli öncülerinden biri olan Francis Bacon da bu görüştedir. Kimyanın ve uygun teknik yöntemlerin olmadığı, botanik ve biyolojinin ise pek az bilindiği bir dünyada doğru temeldeki bilimsel sınıflandırmalar -diğer bir deyişle, şeylerin tasnifini kullanışlı bir düzene çevirmek- Bacon'ın ilgilendiği konulardan biriydi. Bilimsel sınıflandırmanın tanımı ve tamlığı üzerine Sokratesçi kararlılığından dolayı hakkını gönülsüzce teslim ettiği Platon'u, diğer Yunan filozoflarıyla karşılaştırdığında, zihnin "olgunlaşmamış ve ani sıçrayışının" en başta gelen örneği olarak, bir sofist olarak görmekte ama bir sofistten çok daha tehlikeli bulmaktadır:

> Tartışmacı ve *sofistike* felsefe türü, kişinin anlama yetisini kapana kıstırır ama diğeri, fantastik, çalımlı ve yarı-şiirsel felsefe cezbeder. İnsanda, özellikle de mağrur ve yüce gönüllü kişilerde, iradedeki hırstan hiç de geri kalmayan bir tür zihinsel hırs bulunur. Bunun apaçık bir örneğini Yunanlı düşünürlerde, özellikle de Pisagor'da buluyoruz. Ondaki *hurafe*, her ne kadar çiğ ve abartılı duruyor olsa da Platon'dakinden, dahası takipçilerinden daha tehlikeli ve inceliklidir.[15]

Bacon'a göre, genel olarak Yunan felsefesi, Siraküza tiranı I.

15 Francis Bacon, The New Organon, editör Lisa Jardine ve Michael Silverthorne, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, Book I, §LXV.

Dionisos'un söylediği bildirilen cevabı hak etmektedir: "Avare ihtiyarın toy gençlere kimi lafları." Platon'a karşı, aynı amansız tepki on sekizinci yüzyılda Alexander Pope tarafından açıksözlülükle dile getirilmiştir:

> Git, kanatlan Platon'la yedi kat göklere,
> En hakiki iyiye, mükemmele, güzelliklere
> Veya adımlayıp tilmizlerinin labirentlerini
> Söyle algıyı bırakıp da Tanrı' yı örnek edindiğini[16]

"Algıyı bırakmak" burada hoş bir çift anlamlılık veriyor; deneyimlediğimiz olağan dünyayı hem bir kenara itmeyi hem de aşmayı öne sürmek ve bunun bir sonucu olarak din çeşnili safsatanın alanına girmek. On sekizinci yüz yılda çoğunluğun görüşü budur. İskoç Aydınlanması'nın keskin bakışlı ve hoşgörülü bilgesi David Hume, Platoncu'nun kişiliğini tasvir etmeye sıra gelince, İlahi ve Ebedi Şeyler'i (veya tek bir İlahi ve Ebedi Şey'i) vecd içinde tefekkür etmeye harcanmış bir hayatın bir karikatürünü veya diyelim ki pastişini vermekten öteye geçememiştir.[17]

Platon'a verilen en güçlü reddiyelerden biri, tarihçi ve deneme yazarı Lord Macaulay'e aittir. Viktorya döneminde Platon yeni yeni benimsendiği sıralarda, 1837'de şöyle yazıyordu:

> Sokrates'in ekip Platon'un suladığı ağaç, eğer yaprakları ve çiçekleriyle değerlendirilecekse, elbette ağaçların en asilidir. Yok eğer Bacon'ın sade ölçüsünü alacaksak, meyveleriyle karar vereceksek ağaca, pek de olumlu görmeyeceğiz. Bu

16 Alexander Pope, 'An Essay on Man', Poetical Works içinde, editör Herbert Davis, Oxford, Oxford University Press, 1978,Epistle II, ll. 23–6.

17 David Hume, 'The Platonist' in Essays, Moral, Political and Literary, editör Eugene Miller, Indianapolis, The Liberty Press, 1987, Part I, Essay XVII.

> felsefeye borçlu olduğumuz bütün o hakikatleri bir araya getirdiğimizde, elimizde ne olacak? Doğrusu şu ki, bu ağacı ekenlerden kimilerinin birinci sınıf fikir adamı olduğuna dair pek çok kanıt buluyoruz. Metinlerinde diyalektiğin ve belagat sanatının eşsiz örneklerini buluyoruz. Tarafların yetenekleri açısından temrin işlevi üstlendiği kadarıyla eski çekişmelerin yararlı olduğuna kuşku yok; kaldı ki, böyle bir faydanın elde edilmeyeceği denli başıboş bir çekişme de yoktur. Gelgelelim, bunun biraz daha ötesini, insanlığın tesellilerine yenisini katacak veya felaketleri hafifletecek bir şeyi arıyorsak hayal kırıklığımız kaçınılmazdır. Bu şöhretli felsefenin vardığı yerin sadece karşılıklı tartışma olduğunu, bir üzüm bağı veya bir zeytinlik değil, girip de kaybolanların ancak üstleri başları kesikler içinde ve elleri yemiş tutmadan çıkacakları bir fundalık, ete dalan bitkilerden, devedikenlerinden meydana gelmiş bir fundalık olduğunu tıpkı Bacon gibi söylememiz kaçınılmazdır. [18]

Devlet'te hiç kuşku yok ki bu uhrevî Platon ortaya çıkıyor. Görece uygulanabilir nitelikteki ahlakî programın siyasî eğitimden ayrılması ile uhrevi ışıltının eserin kalbinde bir biçimde coşkulu dile getirilişi Devlet'in cazibesinde önemli bir paydaya sahip. Bu bölümlerde Platon hiç kuşku yok ki madde dünyasını, diğer bir deyişle duyulur dünyayı sadece bir gölgeler dünyasına indirgiyor görünmekte. Bilgelik yolu bizi bu dünyanın kaygısından uzaklara götürüyor. Buna karşılık bir de zirvedeki hedef olarak duyu deneyiminden bağımsız, nihai, sabit, değişmeyen özel bir tür bilginin bulunduğu bir dünya var. Bu hedef aynı zamanda aşk ve arzunun en gerçek ve uygun nesnesi; hiç sönmeyen bir ışık kaynağı, İyinin Biçimi'nin ta kendisi. Ondaki "aşkın" damar tam da bu işte, duyu dene-

18 Thomas Babington Macaulay, Critical and Historical Essays, London, Longmans Green, 1898, cilt II, "Lord Bacon". Çalılar ve deve dikenleri benzetmesi Bacon'dan alınmıştır, The New Organon, op. cit., Book I, s. 73.

yiminin araçlarıyla eriştiğimiz ampirik dünyanın ötesini bilmeye dair konulara ve yollara duyduğu ilgi. Görebileceğimiz üzere, tinsel miraca dair yorumu en çok tartışılan yorumudur, ancak durum şu ki, Platon da pek çok ilahiyatçı gibi "ayakları gerçeğe basan" toplumdaki yerine kızgın bir sesle mim koyacaktır çünkü onun temel aldığı gerçeklik daha yüksek ve daha iyidir, gölgeler ve yanılsamalar dünyamızın ötesinde sabit ve ebedidir, gerçekten gerçektir.

Dinsel Platonculuk, Aldous Huxley'in aynı adı taşıyan kitabında "kalıcı felsefe" terimiyle tanımlanır:

> (...) şeyler, canlılar ve zihinler için tözel bir ilahi Gerçekliği kabul eden metafizik; ruhta ilahi gerçeklikle benzeş veya özdeş bir şey bulan psikoloji; insanın nihaî amacını, tüm varoluşun içkin ve aşkın âleminin -ezeli ve evrensel olan şeyin- bilgisinde gören etik. Kalıcı Felsefe'nin temel kurallarına dünyanın herhangi bir bölgesindeki ilkel insanların geleneksel inançlarında rastlanabilirken, daha gelişkin biçimleri yüksek dinlerin hemen hepsinde yer almaktadır. [19]

Platoncu mu yoksa Aristotelesçi mi olarak doğduğumuza bağlı olarak, metafizik miraç kavrayışından etkilenmiş olabiliriz veya olmayabiliriz. Platon şu durumda dinsel esin kaynağı olurken, ayrıntılandırmış olduğum üzere, daha ampirik eğilimde olanlara itici gelecektir ve çoğunlukla da böyle olur. *Devlet* yalnızca şairler ve gizemciler için bir ilham kaynağı değil, aynı zamanda eğitimcilerin ve reformcular için de güvenilir bir refakâtçiydi; John Stuart Mill veya şiiriyle doğrudan doğruya siyasi reformun tarafında olan Shelley veya Viktorya dönemi kararlılığının önemli destekçilerinden biri ve Balliol

19 Aldous Huxley, The Perennial Philosophy, London, Triad Grafton, 1984, syf. vii.

Fakültesi'nin tanınmış öğretim üyesi olan Benjamin Jowett misali hükümetin ve gündelik olayların nabzını tutanlar açısından yol göstericiydi.[20]

Uhrevi temanın diğer diyaloglarında, örneğin *Timaios* ve *Phaidon* diyaloglarında olduğu üzere, daha yaygın oluşu çözümün bir parçası olabilir belki. Özellikle de *Timaios* Antikçağ'ın ötesine geçerek Hıristiyanlığı, MS üçüncü yüzyılda Yeniplatoncuları, Aziz Augustinus'u, Boethius'u, Rönesans Platoncularını, hattâ Coleridge'ı etkilemiştir. *Devlet*'i hızlandırılmış Platon kursu olarak okuyan kişi, eserin büyük bölümünde metafizik bir tutkunun olduğunu reddedebilir. Böyle olsa bile toplumsal yaşamın veya insanın nasıl daha iyi olacağı idealinin veya imgesinin yüceltilmesi anlamında bir faraziyeden yine de söz edilebilir. Bu bağlamda, Upanişadlar'dan Yeni Ahit'e, Marx'a kadar hemen hemen tüm ahlak ve siyaset felsefesi eserlerinde faraziye vardır. Aristoteles'le olan karşıtlık bu noktada ortadan kalkar çünkü onun da güzel bir yaşam için idealleri ve reçeteleri vardır. Aristoteles'in Atina'da Platon'un çevresinde geçirdiği yirmi yıl, onunla tepeden tırnağa aykırı düşmediğini gösteriyor da diyebiliriz.

Devlet'in büyük kısmını, eserin kalbini oluşturan kısımdaki ağır metafizik çerçeveye karşı tutumumuzdan bağımsız biçimde, Platon olarak değil ama bir tür Hafif-Platon olarak okuyabilmek mümkün olabilir. Bu temel bölümlere, özellikle de herkesin hatırlayacağı Mağara Meseli kısmına geldiğimizde Huxley'nin kalıcı felsefesiyle boğuşmak zorunda kalacağız. Meselin en iyi yorumunun, uçuk kaçık, vehimli bir vecd ve aydınlanma tablosu sunmaktan çok daha fazlasını söylediğimi tartışacağım. Aslına bakarsak, bu meseli ehlileştirip, bilim ve

20 Platon ve Viktorya dönemi düşünürleri için, bakınız Richard Jenkyns, The Victorians and Ancient Greece, Oxford, Blackwell, 1980, Bölüm X.

matematiğin bize iki bin yıl sonra bugün sunduğu mevcut dünyayı anlama tarzına duygusal bir itiraz olduğunu da söyleyebiliriz. Belki de Platon, Platoncular tarafından korkunç bir şekilde ihanete uğramıştır; büyük bir filozofun başına hiç gelmeyecek bir şey değil.

Gelgelelim *Devlet*'in bu denli baskın bir eser oluşunun öğretiye yaslanmayan başka nedenleri de var. Uzun, dolambaçlı ve çok yönlü. Eleştirel bir duruşun da ötesinde, göreceğiz ki, kendisini ifşa eden değil de sızdıran argümanlardan başlayıp, kastedilen eleştirel duruşun kimi yorumcular tarafından tanınamayacak denli acayip bir yoldan sızan başka argümanlara uzanıyor. İnsanın doğası hakkındaki savı hayalperestliğin oynak zemininde kalıyor denebilir. Siyasal çıkarımları ise çoğunlukla rahatsız edici, kimi zaman da dehşet verici. Sözü yumuşatmak yersiz; Platon'un siyasetteki mirasının kapsamında teokrasi, militarizm, milliyetçilik, hiyerarşi, özgürlük karşıtlığı, totalitarizm var, dahası toplumun iktisadi yapılarından, ayrıcalıklı köle sahiplerinden oluşunun tetiklemesiyle nefret etmek var. Platon, *Devlet*'te, aynı anda hem en kemikleşmiş muhafazakarlığa hem de en gözü kara ütopyacılığa bağlanır. Hepsinden de öte, eserin bilgi kuramı tam anlamıyla bir felakettir. Sadece ahlaklı bireyin mutlu olduğunu göstermeye yönelik, sonu baştan belli bir girişimde, el çabukluğu marifeti gösterir.

Bugün sinsice Platon'la o derece ilişkilendirilen estetik bir vurgu var ki, eğer kaçamayacak denli fazla oranda maruz kalındıysa, direnmesi hiç kolay değil. Platon'un en çok ilgili gördüğü dönem, -en azından İngiltere'de- Victoria döneminin sonu ile Edward dönemini kapsayan şatafatlı yıllardır; biraz homoerotik ve biraz dinseldir, olgunlaşmamış duygulanım, yüksek sınıfların tatlı hayatı, oyun sahalarındaki sınıfsal aidiyet, pahalı okullar, uyuşuk üniversiteler dünyasıdır, Walter

Pater'in veya E.M. Forster'ın veya John Addington Symonds ve Goldsworthy Lowes Dickinson gibi unutulmaya yüz tutmuş edebiyatçı ve estetlerin, Rupert Brooke gibi pırıltılı genç şairlerin dünyasıdır. Tam olarak köle sahipliği dünyası değildir ama kapitalizm kendi asalaklarını çıkarmıştır.

Aynı derecede şaşkınlık verici başka bir konu da kimilerine göre Platon'un *Devlet*'i yazarak hocası Sokrates'e ihanet etmiş olması. Sokrates düşünce ve ifade özgürlüğünün ilk ve en büyük özgürlük kahramanı ve şehididir: John Stuart Mill ve George Grote misali yazarlar -yararcı, pragmatik ve liberal- açısından gerçek Sokrates düşünümün, eleştirelliğin ve olası bir devlet karşıtlığının ebedi ruhudur. Ancak *Devlet*'te, takdir edenlerinin sevgisini kazanan açık görüşlü, sabırlı ve sorgulayıcı ruh olarak değil de büsbütün dogmatik gösterilmiştir. Cinsel ilişkinin ve doğum kontrolü dahil olmak üzere her başlığın, amacına yönelik olarak yalan söyleyebilen siyasi seçkinler tarafından belirlendiği otoriter, hiyerarşik, baskıcı, durağan toplumun sözcüsü olarak gösterilmektedir. Platon'un *Devlet*'inde sunulan toplumsal sistem, özgürlükçü Sokrates'in Atina demokrasisinden bile hızlı bir biçimde infaz edileceği bir diktatörlüktür. Dahası, bunun sözcülüğünü Sokrates'e yaptırmaktadır. Platon, bu portrede, ozanlara yasak getirilmesi çağrısını yaparken, aslında bir zamanlar ozan oluşuna da ihanet etmektedir.

Bir eserin pek çok kusuru olabilir elbette ama yazarın gönül adamı olarak çıkageldiği düşünülüyorsa, bunlar affedilecektir; Platon'un erken dönem diyaloglarındaki edebi yaratımı olarak Sokrates'te de durum budur. Yine de burada pek fazla dayanak bulamıyoruz. Özgürlükçü kahraman Sokrates figürünü yaratacak gönül adamlığının Platon'da da olması gerektiği doğrudur. Ancak eğer bu figür buharlaşıp yitiyorsa, yani

Devlet'te olan şey, bunu dengelemek için konduğu başka bir kefe yok. Platon hakkında çok az şey biliyoruz ve bilinecek şeyler çoğunlukla iç acıcı değil. Tarihsel bağlamda ele alacak olursak, yanlış insanların yönetimde olduğu kanısıyla Atina demokrasisinden nefretiyle bizzat demokrasiden dehşete düşen, zanaatkarlara ve çiftçilere, kısacası üretici emeğe daima dudak büken, dahası eğitim tutkusu olan herhangi bir işçiye karşı derinden horgörü besleyen, sonuç olarak Sparta'nın korkunç askeri diktasına özlem besleyen, hayal kırıklığı içinde aksi bir ihtiyar, bir aristokrat numunesi bulabiliriz.

Ölüm döşeğindeki Platon'un yastık altında komedya yazarı Aristophanes'in (Aynı zamanda da arkadaşıdır) bir kitabının olduğu gerçeğini Nietzsche'nin incelikle dile getirmesinde görebildiğimiz üzere, yukarıda çizilen resimde yine her zamanki gibi bir pürüz var:

> (...) Platon'un ketum ve esrarlı doğası hakkında, ölüm döşeğindeyken yastığının altında "İncil" değil, Mısır'la ilgili bir şey değil, Pisagorcu veya kendi ağzından bir eser değil, Aristofanes'in bulunmasının doldurduğu incir çekirdeği dışında beni uzun uzadıya düşünmeye sevk eden başka hiçbir şey yok. Platon, kendisinin bile reddettiği bir Yunan hayatına Aristofanes olmadan nasıl tahammül edebilirdi ki?[21]

Bize hep İsa'nın ağladığı, yüzünün hiç mi hiç gülmediği söylenmiştir. O halde gülmek, tıpkı Sokrates'le olduğu gibi Platon'la da göründüğünden daha yakınımıza düşüyor. İyiye işaret. Belki de aksi ihtiyar o kadar da aksi değildir. Gerçi bunun bir önemi yok çünkü bizi ortadaki somut eser ilgilendiriyor, göçüp gitmiş yazarı değil. Güzel bir özdeyiştir; haksız yere unutulmuş onca kitap verken haksız yere hatırlanan

21 Friedrich Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde.*

hiç yoktur. O halde *Devlet*'in kuşku götürmez derece kalıcı oluşuyla hesaplaşmak için sıkı çalışmak gerekiyor. Bu kitabı okuyucunun kafasında geçmişte olduğu gibi bugün edindiği yeri anlamamız gerekiyor. İlerleyen sayfalarda bu anlama girişiminin mütevazı bir örneğini bulacaksınız.

Belki her zaman olduğu üzere, bu kitap da doğalında kuşkucu bir yaklaşımla yazıldı. Dindışı ve amprisist bir eksende duruyorum. Platonculuk ile göklerde dolaşmaktansa ayağı gerçeklere basan toplum ve Aristoteles ile aşağıda kalırım. Felsefe hayatımın başlarında Platon'un diyaloglarıyla ilk kez karşılaştığım sıralarda, onun erken dönem diyaloglarından, hattâ daha az dogmatik olanlarından çok da etkilendiğimi söyleyemem. Şokrates figürünün belli bir cazibesi vardı elbette ama hepsi o kadar; amansız katı tavrı, pençelerini geçirdiği avını şaşkına çeviren dehşetengiz bir avukat canlandırdı gözümde. Belagatini de yanıtlayabilirim, örneğin tıpkı *Kriton*'da olduğu üzere, onu ölüme mahkum eden Atina kentinin adaletsiz hükme rıza göstermesini savunduğunda müthiş yüksektir. Burada kahramanlık biraz kulak tırmalasa da klasik erdemin aptalca bir davranışa indirgenmesinin kitch bir örneği olarak havam yerindeyse beni de yakalıyor açıkçası.

Platon'un argümanlarının çoğunlukla ucuz numaralardan biraz daha iyi olsa da iddialı hasımlarının, sofistlerin ağzından söylettiklerinin çok ötesine geçemediğini görüyorum. Daha kötüsü, bir bütün olarak ruhun miracı tablosunun, ancak bilimde temellenebilecek gerçek bilginin önündeki gerici, ilkel ve aciz bir engel oluşturduğu kanısındayım. Aydınlama'nın ipi göğüsleyebilmesi açısından, Platon'un, üstelik Hıristiyanlık'ın genelleyişiyle Platon'un mutlaka üstesinden gelinmesi gerekiyordu. Dolayısıyla bu küçük denemeye dindar bir yönelimle girişiyor değilim.

Diğer taraftan bu mesafenin, kalkıştığım şey açısından bir tür şartname olduğunu da belirtmek isterim. İşin doğrusu, kör döğüşü olduğunu düşündüğüm ama daha anlayışlı ve sabırlı pek çok yorumcunun gerçek veya kurmaca bir şeyler süzmek için kendisini paralayacağı tartışma başlıklarını atlayacak kadar aklım yerinde diyebilirim. Burada kendimi en iyi şu şekilde savunabilirim; tarihsel sürecin gösterdiği üzere Platon'un düşünsel, ahlaki veya ruhani başlıklardaki baskın etkisini benim gibi anlayan birileri çıkarsa, belki kısmen gönüllü olarak kendimi kaptırıp koyvermekten çok daha iyi takip edilebilecek bir yerde duruyorum demektir.

Bu anlayış, aynı zamanda kitabın yapısını da bir ölçüde açıklıyor. Başlangıçta *Devlet*'in ana izlekleri üzerinde durmayı, bunun ardından da düşünce tarihinde çağlar ötesindeki kültürlerin ve düşünürlerin nasıl tepki verdiği hakkında bir denemenin gelmesini düşünmüştüm. Ne bir klasisist ne de bir tarihçi olduğumdan suya düştü bu niyetim. Aşağıda, 20. yüzyıl başlarının önemli Platoncularından Paul Shorey örneğinde olduğu üzere, tarihin izlerini adımlamakta bir zorluk görmüyorum:

> Ortaçağ'ın düşünce bulanıklığına Platon'un *Timeaus*'unun yaptığı gibi, okuyanın kafasının altüst olduğu, tahayyüllerinin zorlandığı yeni bir örnek eklemeye hiç ihtiyacımız yok.[22]

Ben de Shorey gibi, Platonculuk tarihinden pek çok öğeyi rahatlıkla yan yana koyabileceğimi biliyordum.

Bertrand Russell'ın dile getirdiği biçimde, "Platon'un önemli gördükleri üzerine düşünmeye zaman bulamamış ve gençliğinin büyük bölümünü Yunanistan'da geçirmemiş biri

22 Paul Shorey, *Platonism Ancient and Modern, Berkeley*, Calif., University of California Press, 1938, p. 146.

Platon üzerine hiçbir şey yazmamalıdır"[23] şiarını dayatan "uzmanlaşma iblisinden" uzak kaldığım için kendimi tebrik edebilirim. Platon'un kendi bağlamında neler yazdığıyla, aynı şekilde Cicero, Aziz Augustinus, Kral "Büyük" Alfred veya John Stuart Mill gibi isimlerde bunların neye dönüştüğüyle değil, bizzat düşüncelerle içli dışlı olduğum anlamında söylüyorum. Sonuçta, biçimlenmelerinde Platon'un büyük rol oynadığı tarihsel tortuları ve cevapları, kimi kültürel kavramları ve *Devlet*'in ana çerçevesini serbestçe harmanladım. *Devlet*'in bir biyografisini, dahası, bir tür biyografi denilebilecek bir durum çalışması olarak tarihteki yerini yazmış değilim. Bu nedenle, Hıristiyanlık, Locke ve Hobbes gibi on yedinci yüzyıl yazarları, Nietzsche gibi on dokuzuncu yüzyıl yazarları, yirmi birinci yüzyılın yeni muhafazakârları ve daha niceleri, hattâ Platon'un kendisi, birbirlerini yanak yanağa bulabilirler. Bu kitabın bölümlerini, *Devlet*'in bugüne kadar bu derece gözle görülebilir biçimde varlığını nasıl sürdürebildiğine dair bir biyografinin hazırlığı olarak okumak belki de en yerinde seçenektir diyebilirim.

23 Bertrand Russell, Batı Felsefesinin Tarihi, Bölüm XV.

1. Bölüm

Görenek ve Amoralizm

Değişime açık olan şey anlamsız olmaktan uzaktır: insanın kendi hayatını nasıl yaşaması gerektiği değişimde saklıdır. (I, 353d)

Platon, *Devlet* adlı eserini, M.Ö 375 yılında, tahminen kırklı yaşlarının başındayken yazdı (Atinalı aristokrat bir ailenin oğlu olarak M.Ö 428 yılında doğdu ve M.Ö 347 yılında öldü). Eser genellikle on kitaba ayrılıyor olsa da bu bölümlemenin Platon'un elinden çıkmış olduğunu düşünmemizi gerektirecek bir dayanak yoktur; söz konusu bölümleme, eserin argümantasyonundaki akıştan değil de papirüsün boyutundan kaynaklanmaktadır. İlk kitap bir tür giriş, son kitap da genellikle bir tür son bölüm veya sonsöz olarak kabul edilir, ancak her ikisi de hem öğreti hem de edebî kurgu açısından önemlidir. Bununla birlikte temel ahlak ve siyaset tartışması ikinci kitaptan dokuzuncu kitaba kadar olan kısımda yer alır. Yine bu kısımda felsefenin diğer ilgi alanlarının, özellikle de bilgi teorisi ve gerçekliğin doğasının (bilgi felsefesi ve metafizik) ele alındığı beşinci, altıncı ve yedinci kitaplar, eserin, öze dair

tamamlayıcı birer parçasıdır. Metafizik yoğunluğun arttığı bu üç ana kitapta, filozof krallar savunması ve mağara meseli de dahil olmak üzere Platon'un en ünlü ve en keskin öğretileri yer alır. *Devlet*'in metafizik kalbi tam da burasıdır.

Eserin ana karakteri, elbette Sokrates. Tarihteki gerçek Sokrates ise Atina demokrasisi tarafından M.Ö 399 yılında, yani *Devlet*'in yazılmasından yaklaşık yirmi beş yıl önce, şehir devletinin kabul ettiği tanrıları gereğince kabul etmemek, tanınmamış yeni tanrılar üretmek ve gençleri yozlaştırmak suçuyla idam edilmişti. Şu halde, Sokrates'in tam bir sofulukla, yeni devşirilmiş bir tanrıçanın adına düzenlenen bir şenlikte dua etmek amacıyla Atina'nın hemen dışındaki Pire limanına inmesiyle anlatının başlaması kayda değer bir yaklaşım. Tam da bu noktada, anlatı, ruhun miracını ele alan ve şehirden yola çıkıyor değil de şehre doğru olan bir yolculukla başlayan *Şölen* ile çelişir. Sofuluk ile eleştirel yaklaşım, şehrin görenekleşmiş alışkanlıkları ile durmaksızın sorgulama ruhu arasındaki tekinsiz ilişki, metnin ilk ana öğesi olarak daha en başta böylelikle kurulmuş olur.

Bu ana öğe bu kadarla sınırlı kalmaz, hem *Devlet*'te hem de Platon'un diğer diyaloglarında sesini bulmasından itibaren yüzyıllar öncesinden günümüze yankı yapar. Üstelik bizi bir seçimle yüzleştirir. Âdetlere uyum sağlamadan iyi yaşamak olası mıdır? Veya belli birtakım kurallar ve yasalar dizisinin itaat edilmeyi hak ettiğine, sadece bunların akılcı bir hayat tarzı sağladığına dair kavramsal düzlemde kanıt ortaya koyacak eleştirel bir duruş, bir tür dıştan bakış değerlendirmesi olası mıdır? Mevcut kurallar ne olursa olsun toplumsal oyunda bir yer edinmek amacıyla sadece uyum sağlamak mı, yoksa bunun ötesinde, o kuralların egemenliğini güvenceye alan başka bir şey mi söz konusudur? Tarihçi Herodot, Platon'dan

yaklaşık altmış-yetmiş yıl önce göreneğin insanların zihnindeki ağırlıklı yerinin farkına varmıştı:

> İnsanlara eğer dünyanın mevcut göreneklerden kendilerine en iyisi olarak görüneni seçme olanağı tanınsaydı, bunlar hepsini gözden geçirir ve yine kendi usullerini, hem de herkesinkinden üstün olduğuna ikna olarak seçerlerdi. (...) İnsanlar buna alışkındır ve kanımca Pindar söylediği sözde çok haklıydı: "Yasa, her şeyin üstündeki kraldır".[24]

Herodot'un şair Pindar'dan alıntı yaptığı şekliyle görenek veya *nomos,* topluluğun kurallarını, bir gruptakilerin karşılıklı gözetimiyle sağlamlaşan genelgeçer normlar sistemini kucaklar. 17'inci yüzyılın sonuna gelindiğinde, John Locke bu durumu, saygınlık endişesi ve itibar tutkusu ile şekillenen "genel eğilim yasası" olarak adlandırır:

> Bu yüzden, her yerde erdem ve kusur adını taşıyan, onaylamak veya hazzetmemek, övgü veya yergi olarak değer biçilen şeyin ölçütü, şu veya bu toplumda, kabilede veya gruplaşmada, dile getirilmemiş örtük bir uzlaşıyla benimsetir kendisini: O bünyelerdeki birtakım davranışlar yine o yerin yargılarına, deyişlerine veya genel eğilimine göre yüceltilir veya horgörülür(...) Beraberindekilerin genel eğilimine ve kanısına aykırı davranıp da bunların hoşnutsuzluğunun ve kınamasının cezasını çekmekten kimse kaçamaz, öyle ki kendisini yine beğendirmeye çalışacaktır. İçinde bulunduğu topluluğun sürekli hoşnutsuzluğu ve olumsuz yargısına karşı duracak kadar katı ve duyarsız biri, on binde bir bile değildir. Öyle birinin de apayrı ve alışılmadık bir mizaca sahip olması, yaşadığı top-

---

24 Herodot, "Herodot Tarihi", çevirmen Robin Waterfield, Oxford, Oxford University Press, 1998, Kitap III, .§38, s. 185. Bu paragrafta *Being Good'daki (Simon Blackburn*, Oxford University Press, 2001, s. 20) üstü kapalı göreceliliği tartışıyorum.

> lumda sürekli bir horgörü ve itibarsızlıkla karşılaşmasına rağmen kendi kendine yeten biri olması gerekir.[25]

Platon, buradan öteye geçmemenin cazibesinin son derece farkında. Gerçekten de diyalogları içinde en vurucu nutuklarından biri olan *Protagoras*'ın "büyük nutuk" olarak geçen kısımda, daha fazlasına ihtiyacımız olmadığını[26] tartışır. Protagoras (En çok horgörülen sofistlerden biri) tam da bir önceki cümlenin ışığında, ahlaklı olmanın psikolojisini ve bu sayede insanların birbirleriyle nasıl bir işbirliği ve eşgüdüm sağlayabildiğini, dolayısıyla birbirlerinin ihtiyaçlarını nasıl karşıladıklarını gösterir. "Genel eğilim yasası", sadece popüler olma ve grubun içine dahil olmak amacıyla alışmaya çalıştığımız utanç verici bir durum değildir. İnsanoğlunun doğasının ve ihtiyaçlarının temel ve doğal bir dışavurumudur. "Genel eğilim yasasına" olumlu tepki vermek aslında diğer insanların seslerini içselleştirmekdir, kaldı ki biz ne yaparsak yapalım diğerleri ya övgü ya da yergiyle dengeleyeceklerdir bu durumu. Sanki temas yoluyla bulaşır bünyemize, sanki kendi güdümüzmüş gibi bir dizi eyleme taraf veya karşı oluşumuzda bizi yönlendirir. Bünyenin bu olumlu cevabı, Darwinci bir uyum sağlama olarak değerlendirebilir; hayatı böyle yaşamak, hayatı böyle yaşamamaktan çok daha iyi sonuç verecektir. İçinde bulunduğumuz alanda hepimiz birer grup üyesiyiz, hepimiz bir eğilimin takipçileriyiz.

Ahlakın bu bağlamda genel eğilim yasası olarak tanımlanması, çağdaş etiğin herhalde baskın görüşü olarak hem genel çerçevede yöntemsel bir yaklaşıma sahip olduklarını düşünen

---

25 John Locke, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*, editör Peter Nidditch, Oxford, Oxford University Press, 1975, II. Kitap, bölüm 28.

26 Plato, *Complete Works, Protagoras*, 320d–328d.

filozoflar hem de özellikle psikologlar ve evrim kuramcıları arasında benimsenmiştir. Farklı çeşnilerle de sunulabilir. Söz gelimi Locke'nin kafasında belli ki çağdaşlarının görüşünü özümsediğimiz yol vardır. Daha sonra ele alacağımız dokunaklı adıyla "şerefli kişi" yine bu türden başka bir çeşitlemedir. Bir başkası ebeveyn baskısını vurgulayabilir veya çok daha parlak Freudçu çeşitlemeler, bebeklik dönemimizde istemlerimizin dış güçlerle yoğrulmasına direnmemizin yol açtığı psikolojik gerginliklerden bahsedebilir. Ancak hangi yönde geliştirirsek geliştirelim, Platon buna şüpheyle ve düşmanca bakmaktadır.

Bu şüphe ve düşmanca tutum, klasik liberalizmde farklı düzeylerde ortaklaşılmıştır. Korku, göreneğin tiranlığıdır; "alışılmış" veya "yerli yerinde" olanın, geleneğin boğucu, tutucu ve akla getirilmeyen baskısıdır. Viktoria devrinin büyük tarihçi ve filozofu Mill'in dostu ve aynı zamanda da meclisin liberal üyesi olan George Grote'un özel bir hoşnutsuzlukla dile getirdiği görenek kuralı, Pindar'ın *nomos basileus* veya Kral Nomos olarak adlandırdığı tiranlıktır ve "her daim varolagelen polisliğin elini güçlendiren bu tiranlıkta Kral Nomos'un iktidarı yaşamın ayrıntısında güçlenir; bir polis üniforma giymiyor veya belli bir işaret taşımıyor diye daha az yetkili değildir."[27]

Kral Nomos'un tarafını tutanlar da vardır. Çağdaş dönemde komüniteryenler, geçmişten gelen göreneklerde örtük bir bilgeliğin olduğunu vurgularlar. 18. yüzyılın muhafazakâr düşünürü ve parlamento taraftarı[28] Edmund Burke gibiler de Kral Nomos'tan kurtulmanın ne arzulanacak ne de gerçekle-

27 George Grote, *Plato and the other Companions of Socrates*, London, John Murray, 1865, p. 253. Buradaki başvuruyu, giriş bölümündeki 11'inci dipnotta alıntı yaptığım M.F Burnyeat'e borçluyum.

28 Bkz. İngiltere İç Savaşı. (Ç.N.)

şebilecek bir durum olmamasına vurgu yapmaktadır.[29] Gerçekleşemez çünkü bizler taslağı çoktan çizilmiş bir tür hayvanız. Kimliğimizi sadece başkalarının gözünden kazanıyoruz. Arzulanabilir de değildir çünkü çizim tahtasında gösterilen bir sivil toplum taslağı türünden "akılcı" bir ikâmenin, yaşam koşullarına zamanın sınavından geçerek hem yavaş yavaş hem de derece derece uyum sağlamış olan kadar iyi işlemesi umulur şey değildir. Platon'un özgürlükçülük taraftarı olmadığını burada göreceğiz. Akıl meselesinde kendisi merkezde durduğundan dolayı, Burke'ün yanında da olamaz. Platon'un tüm tasarımı, temel ilkeler üzerinde ahlâkı düşünmek ve çizim tahtasında taslaklar hazırlamak olarak görülebilir.

Etik için "akılcı bir temel" bulma umudu ile dayanağını örf ve görenekte bulan her şeyden hoşnut olmak felsefenin en önemli bölünmesidir. Pek çokları için, el üstünde tuttukları değerlerin örf ve görenekte daha sağlam bir zeminde bulunmaması acı vericidir, baş döndürücüdür. Aklın saygınlığına dair en gözde bağlarımızı koparır, bunları kültürün o görünmez zincirleriyle ikame ederler; akılcı bir yasanın yerine sadece ideoloji. Diğerleri için ise, kendi yolumuzun sonuçta kendi yolumuz olmaktan daha fazlasını ifade etmediğiyle yüzleşmek kuşku verici veya üzücü değildir. Çağdaş felsefede, kuralların, hattâ ahlaki kuralların her nasılsa doğal bir süreçle bulduğumuz yolu yansıttığı düşüncesi, 20. yüzyılın iki dev filozofu W.V. Quine ve Ludwig Wittgenstein gibi en yetkin ve ağır isimlerinden destek bulmuştur. Bu düşünce, örf ve göreneğin, arka zeminde de iktidarın geniş anlamda etkisini meydana getiren (ve bunların meydana getirdiği) zihnimizin "postmodernist" resmine de tam oturmaktadır.

Burke, Britanya'nın ülke genelindeki görece siyasî kayıt-

29 Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, editör L. G. Mitchell, Oxford, Oxford University Press, 1999.

sızlık ve muhafazakâr tedirginlik ortamında tanık olunan Fransız Devrim'indeki kalkışma ve kargışın karşısında yer alarak kalem oynattı. Platon'un tarihsel zemini ise çok daha kaygandı; Atina'daki o uzun isyan, devrim, geçiş dönemleri, savaş ve elbette çöküş döneminde yazdı. Tarihin çalakalemi-nin getireceği şeyleri beklemeyi değil de bunların daha doğru bir zeminde tasarlanması gerektiğini düşündüğüne hiç şüphe yoktur. Kral Nomos'un saltanatının da yeterince iyi olmadığına emindir.

Sokrates, *Protagoras*'ta, bu bakış açısını hiç de ikna edici olmayan kimi aldatıcı akılyürütmelerle çürütmeye girişir. *Devlet*'in birinci kitabında zengin, muhafazakâr ve çalımından geçilmeyen iki tüccarla olaylar gelişir: Polemarchus ve babası Cephalus. Sokrates'in bu ikiliyle olan konuşması, olsa olsa sonuçsuzdur. İyi bir insanın birine zarar verip veremeyeceği genel çerçevesinde yavan bir söz düellosuyla dolanıp dururlar. Sokrates'in rahatsız edici entelektüalizmi, yani bir şeyi tanımlayamıyorsan o şeyin ne olduğunu bilmediğin düşüncesine olan eğilimi de ortaya çıkar. Bu kanaatkâr ve geleneksel iki adamın, erdemi iyi tanımlayamayacağını gösterir. İkisi de her defasında, deyim yerindeyse, tökezlemektedir. Peki ama bu neden bir sorun olsun? Genel eğilim yasasının hayata geçmesi için önce dile getirilmiş olması gerekmez. Hiç kimse İngilizce dilbilgisi kurallarını alt alta maddeleyemez, ancak herkesin bunlara uyması için yeterince baskı üretebiliriz. Tanımlayamadığımız şeyin farkına varabiliriz.

İdeolojik olarak, aklın kuralı ile örfün karşıtlığı oldukça keskindir. Ancak, görenekçinin konumu çeşitli yollarla inceldiğinde bu karşıtlık yumuşayabilir. Öncelikle, göreneklerin oldukları gibi kabul edilmesi bir zorunluluk değildir. Görenek ve örfün başkaca görünümlerini temel alan bir eleştiri ve

tartım alanı olmalıdır. Bildik bir metaforla söyleyecek olursak, sandalımızın bir kenarında ayakta durup diğer kısımlarını tamir edebiliriz. İkinci olarak, görenekler ve örfler amaçlara hizmet eder ve o amaçlar da bunların nüfuzuna destek sağlar, hattâ bir anlamda zemin oluştururlar. Görenekler, kimisi bir diğerinden daha önemli olan istek ve ihtiyaçlara yardımcıdır. Başkalarıyla eşgüdüm içinde olmak, barışçıl çözümler üretmek, iletişim kurmak, güvenilirliği ve dürüstlüğü işaret eden yollar bulmak, bütün bu hedefler insanoğlunun bildiğimiz yaşantısının ilerlemesini olanaklı kılar. Vaatlerin etkisini küçümsemek anlamına gelmiyor elbette, böylesi bir durum, bir ihtiyacı karşılamaya dayanan dilbilgisinin etkisini küçümsemeye benzeyecektir. Görenekler, doğamızın belirlediği ihtiyaçların karşılanmasında ortaya çıkar. Öznel değildirler, böyle olduklarını söylemek, resmin yarısına bakmak ve basite indirgemek demektir. Taşıtların yolun hangi gideceğine dair bir göreneğe ihtiyaç duymamız öznel değildir. O ihtiyacın nasıl karşılanacağı ise ayrıntıda özneldir; yolun sağından veya solundan gideriz.

Akıl ile örf arasındaki sert karşıtlık, Aristoteles'te başka bir biçimde yumuşar. Yasa düşüncesine üç sacayağı vardır: Doğa, örf ve akıl. Doğa, örf (veya kültür) ile aklın yoğurması gereken o katıksız hayvanî özü sağlar. Örf veya diğer bir deyişle *ethos,* uygun davranış biçiminin ne olduğunu düşündüğümüz yoldan, tören benzeri olgularda veya işbirliğini olanaklı kılan davranışlarda uyum sağlanmasıyla doğar. Doğaya aşkındır çünkü içgüdüsel hayvanî alışkanlıktan bütünüyle farklılaşan bir toplumsal normlar sistemi üretir. Aklın yürürlüğe koyduğu yasalar sonuçta örfü biçimlendirir. Ancak, örf olmadan da varolamazlar: "Daha aşağıdaki yetenek, yüksek olandan her durumda ayrılabilirse de yüksek olanın varlığı, bu aşağı ola-

ınınkine bağlıdır."[30] Bu kitabın dokuzuncu bölümünde tekrar göreceğimiz üzere, Platon'un zihin hakkında bu ve başka konulardaki eğilimi, aklın doğada ve görenekte kendi dünyevî ve dünyadaki sınırları içinde serbestçe salındığı önkabülünü kırmak yönündedir. Oysa çağdaş eğilim bu aklı, tam tersine siyaset ve belagat yönünden, yani tam da ulusal meclisler ile mahkemelerdeki söz alışverişindeki biçimiyle, sadece örf ve âdet ağır bastığından dolayı birilerinin etkilenip şu veya bu kararın "akıllıca" olarak adlandırıldığı biçimiyle ele almaktadır. Kral Nomos yine hüküm sürüyor.

Platon eleştirelliğe alan tanımaya ısrar etmekte elbette haklıdır. Dahası, ihtiyaçlarımızın varsayıldığından çok daha az ve doğamızın ise çok daha çeşitli olduğunu düşünerek hiçbir çağın ve coğrafyanın örflerine, göreneklerine güvenmez. Düzeni oturmamış topluluklar yine aynı düzensizlikteki usulleri, düzensiz normları ortaya çıkarıp bunları sürekli hale getireceğinden dolayı Kral Nomos'un hükümranlığına izin verilmemelidir. Platon, toplulukların düzensiz olabileceği görüşündedir: Sekizinci kitapta, buna yol açan nedenlerin bir sınıflandırmasını verir (bkz. 14. Bölüm). Polemarchus ve Cephalus'u daha en başta, 1. Kitap'ta pek yüzleştirmez. Bir sonuca bağlanmayan bu ikili konuşmanın zemin hazırladığı çağdaş karakter Thrasymakhos o fırtınalı girişinde bir evrimci psikoloji kuramcısı, bir toplumcu veya iktidar kaynaklarını ustaca yeniden yorumlayan bir Wittgenstein veya bir Foucault değil, kahraman müsveddelerinin[31] ilk örneklerinden biri olarak sabırsız, mideci bir amoralist, uzlaşmazcı, çıkarcı ve alaycı bir sofisttir.

---

30 Aristoteles, Ruh Üzerine, editör W. D. Ross, Oxford, Oxford University Press, 1963, 335.Başvuruyu James Murphy'nin çalışmasına borçluyum.

31 Anti-hero. (Ed. N.)

2. Bölüm

Kudret ve Hak

Ahlakın sadece güçlü tarafın yararına olduğuna bahse girerim. Peki, siz bunu neden takdir etmiyorsunuz? (I, 338c)

Tarihçi Tukididis, Peloponez Savaşı'nın Tarihi adlı eserinde bu korkunç savaşın korkunç evrelerinden birini anlatır. Bu savaşta daha güçlü olan Atina, Kiklad adaları olarak bilinen takımadaların batısındaki küçük ada devleti Melos'un teslim olmasını ister. Bu olay M.Ö 416–415 yılları arasında, *Devlet*'in yazılmasından kırk yıl öncesine tarihlenmektedir. Atinalılar 500 kişilik Melos birliğine karşı karşı otuz sekiz savaş gemisi ve 10.000 kadar asker gönderir. Thrasymakhos'un küstah ve acımasız Atinalı elçilerden birini örnek aldığı düşünülebilir pekâlâ. Elçiler eşitlik, adalet ve hak gibi kavramları kesinkes reddeder ve durumun çıkarlar çerçevesinde tartışılması gerektiği konusunda ısrar ederler:

> Böyle yapmakta haklı olup olmadığımız, siz de biliyorsunuz ki dünya böyle döndükçe ancak eşit güçte olanlar arasında

> sorulur. Güçlü olan yapabileceğini yaparken, güçsüz olan katlanmak zorunda olduğu acıyı çeker.

Meloslular Atinalılara dostane bir ittifakın gönüllerinde yatan şey olduğunu bir türlü anlatamaz. Tarafsız kalmaları konusunda neden rahat bırakılmıyorlardır? Çünkü der Atinalılar, biz Sparta ile savaş halindeyiz ve boyunduruk altında tutmak zorunda olduğumuz başka tebaalarımız var. Ya yanımızdasınız ya karşımızda:

> Düşmanımız olmanız, tebaalarımız arasında zayıflığımızın bir delili olarak ve gücümüze duyduğunuz hasetle bahsedilecek dostluğunuz kadar zarar veremez.

Sonuçta Meloslular, adaletli taraf olarak tanrıların himayesinde olabileceklerini umut ederlerken Atinalılar'ın şu tüyler ürpertici cevabıyla karşılaşırlar:

> Tanrıların lütufundan bahsediyorsanız, sizin kadar biz de kendimiz için bu lütfu diliyoruz; ne taleplerimiz ne de tavrımız, insanoğlunun teamülüne veya tanrılara inancına aykırıdır. İnandığımız tanrılar, insanoğlu nerede olursa olsunlar doğa kanunlarına göre hükmeder. Bu kanunları biz yapmadık, ilk kez de biz uyguluyor değiliz; bunlar bizden önce vardı ve bizden sonra da var olacak. Biz sadece bu kanunlara göre hareket ediyoruz, kaldı ki bizim kadar güçlü olan herkes bizim bu yaptığımızın aynısını yapardı. İşte bundan dolayı, eğer tanrılar söz konusuysa, zararlı çıkacağımıza dair bir korkumuz yok, korkmamızın gereği de yok.[32]

Platon'un eserinde Thrasymakhos, Atinalı elçilerin sözcüsü-

---

32 Thucydides, *The Peloponnesian War*, çevirmen Rex Warner, London, Penguin, 1954, s 400–408.

dür. Elçiler, kurtlar sofrası bir dünyada yaşadıklarını görüp, böylesi bir dünyaya uyum sağlamış olan güce dayalı siyasetin makyavelist insanının birer temsilidir. Onlar ve halefleri insanlığın tarihinde kanlı bir iz bırakmıştır (Teslim olmayan Meloslular'un erkekleri Atinalılar tarafından katledildi, kadınlar ve çocuklar ise köle yapıldı). Blitzkrieg'in[33], terörizmin, serbest piyasa tapıncının ve ticaret okulu ahlakının doğrudan selefleri. On beşinci bölümde tekrar karşılaşacağımız üzere, bir Platon öğrencisi ve siyaset kuramcısı olan Leo Strauss'ta esin kaynağını bulan Amerikan "yeni-muhafazakârlığının" selefleri de onlardır.

Thrasymakhos 19. yy'da ivme kazanır, zira Darwincilik ortaya çıkar ve sıklıkla da kurtlar sofrasının bir dünyayı sadece ahlakî açıdan değil aynı zamanda da meşru gösterilmesiyle, şu veya bu şekilde kaçınılmaz, dolayısıyla yırtıcı etkilerini ılımlaştırmaya veya ortadan kaldırmaya çalışmanın faydasız olduğuyla yorumlanır; güçler dengesi siyaseti (*realpolitik*) doğanın yasasıdır. Kazananlar kazanır, kaybedenler ise ölüme mahkumdur. Vahşi kapitalizmin mantığı da doğanın mantığıdır ve dolayısıyla onunla oynamak sadece faydasız değil aynı zamanda dinsizlik olacaktır. Bu mantık, ülke içinde kamusal desteğin zayıf veya ortadan kalkmış olmasına, ülke dışında da sömürgecilik ve emperyalizm ile askerî yayılma ve silahlanma yarışına giren sanayileşmiş ulusların rekabetine yol açmaktadır.

Melos-Atina müzakeresi Thrasymakhos'un hiç de sıradan biri olmadığını gösterirken, (19. yüzyıl veya en azından günümüz için önemi o günkünden hiç aşağı değildir) ona cevap verebilmek ise şişirilmiş bir söylemden daha fazlasını gerektirir. Filozof Thomas Hobbes'un, "doğal hal" için verdiği o haşin

33 Yıldırım Harekâtı. II. Dünya Savaşı'nda Nazi birliklerinin savaş stratejisinin genel adı. (Ç.N.)

tanımla (Her şeyin herkese karşı savaşı) tanınmazdan önce, 1628'de Tukididis'i Yunancadan İngilizceye çeviren ilk kişi olduğunu da hatırlamak gerek.[34]

Thrasymakhos, genellikle Sokrates'e meydan okuyor veya kafa kafaya ahlaktan bahsediyor olarak takdim edilir. Bunun pek de doğru olduğu söylenemez. Öncelikle ve öncelikle Sokrates'in *müttefikidir*. Thrasymakhos "genel eğilim yasasının" -buna Polemarchus ve Cephalus'un temsil ettiği ahlak da diyebiliriz- aşamalı savunusundan duyduğu tatmini belli eder çünkü ahlak eğer toplumsal bir harçtan başka bir şey değilse Atinalı elçiler haklıdır ve Meloslular'ın söyleyecek hiçbir şeyi yoktur. Atinalılar açısından elçilerin "saygınlığı veya şöhreti" kusursuzdur. Atina toplumunun genel eğilim yasaları bu elçileri onların gözünde mahkum etmiyordur. Atina'nın çıkarlarının vekili olarak son derece akılcı davranıyorlardır. Dahası tanrıların ve onlara liyakat vermiş olanların beklentisinden daha fazlasını yapmadıklarını söylüyorlar. Doğru, hattâ şunu da ekleyebiliriz, Atinalılar aslında kendi çıkarlarını Meloslular'ınkine bağlayacak her türlü harca su tutmaktadırlar. Öte yandan, onlar güçlü Meloslular ise güçsüz olduğundan dolayı böyle bir harcı güçlendirmenin gereği yoktur. Sömürgelerinin gözü korkmuştur ve üstelik böyle bir ihtiyaçları yokmuş gibi görünürse imparatorlukları daha da güç kazanacaktır, şu halde Meloslular'un dostluğu belli ki ayak bağıdır.

Birçok çağdaş filozofa göre, Atinalı diplomatlara karşı çıkabilmenin umudunu 18. yy'da Kant yeşertmiştir. Bu umut, Kant ahlakının temel taşı "koşulsuz buyruk" olarak ortaya çıkıyor. Kant, sözlerin tutulmamasının ve yalan söylemenin genelleşemeyeceğini ortaya koyar çünkü bu ikisinin genelleştiği ve bunun da bilindiği, yani bir fırsatı bulunduğunda sözlerin

34 Hobbes'inkinden önce Fransızcadan çevrilmiş bir basımı mevcuttur.

tutulmadığı ve yalan söylenen bir dünyada ne söz vermek, ne de bir bilgiyi -ister yalan ister gerçek olsun- birine iletmek anlamındaki iletişim olanaklıdır. Tutarsız ve kendi kendisinin altını oyan bir siyaset olarak beliren bu siyaset, izlenmesinin olanağını yaratan dayanakları da bizzat çürütmektedir. Kant'ın yaklaşımının başarısı ya da başarısızlığı, bunu ortaya koyduğundan beri hararetle tartışılmaktadır. Bizim görüşümüz ne olursa olsun, bu tanıtlama Atinalılar konusunda faydasızdır çünkü tutumlarının evrensel olduğunu iddia edenler sırf onlar değildir, üstelik bunu sadece bir olasılık olarak değil mevcut bir durum olarak hem bu dünyada hem ahrette, hem erkekler hem de kadınlar arasında geçerli olduğunu öne sürerler. Güçlü olan taraf yapabileceğini yaparken, güçsüz olanın elinden ise acı çekmek gelir.

Kantçı düşüncenin diğer bir genellemesi ise akıl disiplininin saygılı olmaya varacağını göstermeyi umar: Eğer Atinalılar Meloslular ikna edecekse, akıl yürütmelerinin varacağı sonuç Melosluların kendi kendilerini kurban veya imha etmesi olamaz. Müzakerenin diğer tarafı olarak Melosluların da bunu kabul etmesi beklenemez. Ancak Atinalı diplomatlar buna farklı yanıtlar verebilirler. Öncelikle, Melosluları ikna etmeye neden ihtiyaç duyacak olduklarını sorabilirler. Daha da iyisi, Melosluları zaten ikna etmiş oldukları cevabını vermekte pek haksız değillerdir; onların boyun eğmesini gerektirecek üstün güçlerini kullanarak bunu zaten göstermiş olan Atinalılar, hem tanrıların hem de güçlü olan tarafın her zaman yaptığına uygun biçimde ve durum tersine olmuş olsa Melosluların davranacağı gibi davranmış oluyorlar. Bu mantıksız bir gerekçe gibi gelebilir. Ancak Meloslular eğer geçmiş deneyimlerinde diğer güçsüz komşularına böyle davranmış olsalardı, büyük olasılıkla mantıksız görünmeyecekti. Sonuçta Atinalı-

lar şunu diyecektir; herkes gibi davranmaya meyletmelerinde Meloslular'ın geçmişte güçsüz komşularına nasıl davrandıkları arızidir. Aklın böyle bir şey olmadığını göstermek için daha fazla "akıl" pompalandıkça, Atinalılar da aklın, Meloslular'ı neden umursaması gerektiğini daha fazla soracaktır. Kant'ın yaklaşımının Atinalı diplomatlara duyduğumuz tiksintiyi dile getirmede bize etkili bir yol sunamadığını göstermek için bu kadarı yeterli.

Elimizde başka hangi kaynaklar var? Aristocular, ahlak felsefesinde, erdemli davranmanın ve iyilik yapmanın (veya "serpilmenin") örtüştüğünü göstermeye çalışırlar. Toplumsal düzen doğru kurulduğunda, yani saygınlık, mevki ve iç huzur sadece erdemli olanlarda toplandığında, haklı olabilirler. Ancak Melosluları rahat bırakarak değil de kırıma uğratarak veya köleleştirerek genişleyebilecek olan Atinalılar konusunda görünen o ki, haklı değiller. Atina-Melos arasında geçen konuşma gösteriyor ki Atinalılar kâr-zarar hesabı yapmış, işin neye varacağına dair kuşkuları yok. Belki haklıdırlar. Rahat bir uyku çekememelerinin, vicdanlarının temiz olmamasının kişiliklerinin serpilmesini frenlediğini öne sürerek itiraz edebiliriz elbette. 18.yy'da yaşayan İskoç filozof David Hume'ın da dediği gibi alçak, kötücül bir zihin "kendisini gözden geçirmeyi hazmedemez".[35] Doğru olmasını gönülden isteyebiliriz ama saf bir umut olmaktan öteye geçmeyecektir. Aslında görevlerini yerine getirmiş olmanın gönül rahatlığıyla uyuyabilirler veya tam tersine uyuyamıyorlarsa, vicdan azabı denilen şeyin aslında fazla titizlenmeye işaret ettiğini söyleyip akılcı bir biçimde bundan sıyrılmayı isteyebilirler.

Thrasymakhos'un, ahlakın sadece güçlünün çıkarına

35 David Hume, İnsanın Doğası Üzerine Bir İnceleme, editör Selby-Bigge, Oxford, Oxford University Press, 1978, s. 620.

olacağını söylemesine gerek yoktu. Öyle değilse bile, güçlü olanın yoluna çıkıyorsa hiçbir anlam taşımadığını söylemesi daha yerinde olurdu. Hem tanrılar hem de insanlar tarafından kapı dışarı edilebilir. Ahlakın hiçbir halt olmadığını söylemesine de gerek yoktur. Shakespeare'in Falstaff karakteri şöyle der: "Şeref nedir? Bir kelime. Nedir bu şeref kelimesi? Hava civa"[36] Abartılı. Şeref, adalet ve eşitlik eğer Kral Nomos veya saygınlık veya çıkarların karşılıklı olması beklentisi veya genel eğilim yasası tarafından hiç pürüzsüz onaylanıyorsa, insanları işbirliğine yönlendirebilir önermesi Thrasymakhos (Tıpkı Falstaff, ticaret okulları ve yeni-muhafazakârlar[37] gibi) tarafından büsbütün kabul edebilir. Hattâ ahlakçılık belli bir noktaya kadar cesaretlendirilip dış ilişkilerden ziyade iç işlerinde merkeze konduğunda, sağlam bir toplumsal düzenin uysal vatandaşlar gerektirdiğinden hareketle, devletin, alt tabakaların engelleri bir bir aşmasını engellemek amacıyla propaganda yapması, yalan söylemesi, dinsel ideolojiyi ve beyin yıkamayı kullanması meşrulaşır. Aslında bıçak kemiğe dayandığında güçlünün ahlak sınırlarını hiçe sayabileceğini ve sayması gerektiğini söylemeliydi. Yaptıklarından ötürü yargılanabilecekleri bir mahkeme yok, şurası apaçık ki iş adamları ve iktidar sahipleri böylesi bir mahkeme yanılsamasıyla korkutmayacaklardır kendilerini.

Sokrates Thrasymakhos'a cevap olarak dikkat çekici derecede çelimsiz hamleler yaparak hükümetin ilgilendiği tek şeyin yönetilenler olduğunu ileri sürer. Şöylesi olağanüstü bir iddiayla çıkagelir: "Hiçbir uzmanlık dalı veya iktidar sahipliği biçimi sırf kendisi için yarar sağlamaz" (I, 346e). Bu spekülasyon, bir çobanın sığırlar üstünde kendi uzmanlığını ve ha-

---

36 *IV. Henry, Bölüm I*, Perde V, Sahne 1, l. 133.
37 Neo-con kısaltmasıyla da anılan neo-conservatives. (ç.n.)

kimiyetini kullanmasının sığırların değil kendi lehine olacağı örneğini daha önce kullanan Thrasymakhos tarafından zaten boşa çıkarılmıştır (I, 343b). Diyalektik bu noktada belki de Thrasymakhos'un meydan okumasıyla yüzleşmenin zorluğunun ve Sokrates'in bu durum karşısındaki görevinin ağırlığının altının çizilmesi bakımından açısından bilinçlice güçsüz bırakılmıştır. Sokrates kitabın devamında asal konunun ne olacağına işaret ederek kendini toparlar; ahlak ve erdemin mutluluk getirdiğini kanıtlamak. Başlangıç noktası (yine kimi rahatsız edici söz oyunlarının ardından) ahlaksızlık ve anlaşmazlık arasındaki karşıt bağıntıdır. Ahlaksızlık hem iç hem dış ilişkilerde topluluklar arasında anlaşmazlık yaratır. Benzer biçimde tek bir bireyde de aynı sonucu yaratır:

> Ahlaksızlık tek bir bireyde de baş gösterdiğinde sanıyorum ki aynı sonuçları verecektir, bunlar ahlaksızlığın doğalında zorunlu olan sonuçları. Öncelikle içteki o çekişme ve anlaşmazlık duygusu bireyi aciz hale getirecektir. Sonrasında yine içteki o düşmanlık dışarıya yansıyıp ahlaklı insanlar ile onun arasında düşmanlık doğuracaktır. Öyle değil mi? (I, 352a)

Bu da Sokrates'e bitirme çizgisine, en azından ilk kitabın sonuna varabilmesi için yeşil ışık yakar. Sokrates de insanın aklı ile bir iş yapacak olan uzuvları (gözler, kulaklar ve diğer uzuvlar) arasında çok temel bir benzeştirme yaparak varır bitirme çizgisine. Bunların birer işlevi vardır ve "iyi olmayan" gözlerin ve kulakların, işlevlerini doğru biçimde yerine getiremeyeceği (kötü gözler görme bozukluğuna, kötü kulaklar da duyma bozukluğuna neden olur) örneğiyle kolayca ikna eder Thrasymakhos'u. Aklın da işlevleri vardır: Hâkimiyetin sürdürülmesi, insan hayatını planlamak ve böylece de hayat biçimini güvenceye almak (I, 353d). Yani, aynı gözler ve kulaklar

örneğindeki gibi kötü bir akıl bu işlevleri kötü biçimde yerine getirirken iyi bir akıl hepsini iyi yapacaktır. Ahlak, aklın iyi durumda olması, ahlaksızlık da tam tersi olduğuna göre, ahlaklı insan iyi bir yaşam sürerken, ahlaksız insanın kötü bir yaşamı olacaktır. İyi bir yaşam sürdüren her insan "mutludur ve kişiliği oturmuştur'. Dolayısıyla ahlaksız insanın tersine ahlaklı insan mutludur ve kişiliği oturmuştur. Ahlakın ödülü ahlaksızlıktan çok daha fazladır.

Platon, Thrasymakhos'u bu el çabukluğu gösterisi karşısında sessiz kalmış olarak yansıtır veya belki de sessiz cevapları artık bıktığını göstermektedir ama *Devlet*'in geri kalanında kesinlikle küskündür. Görünüşe göre yakınacağı çok şey vardır. Haydi ona kabul ettirelim aklın işlevinin planlama ve güvenliğin sağlanması olduğunu. Burada belirteceği en önemli nokta, bu işlevlerin en iyi şekilde yerine gelmesi için kişinin kendi gücünü iyi kullanıp başkalarının da zaaflarından yararlanması olacaktır. Bunun da elbette stratejisi gerekir çünkü birinin yapıp ettiği "genel eğilim yasasına" ters düşerse, aklın akıl sahibi kişinin kendi güvenliğinden sorumlu işlevlerinden biri olarak basiret, temkinli olunması uyarısı verecektir. Ancak başka durumlarda, iyi işleyen bir akıl Makyavelist bir akıl olabilir. Kurtlar sofrası kurulsun, güçsüz olan duvar dibine dizilsin.[38]

Sokrates kötü davranışların kişinin iç dünyasında dengesizlikle sonuçlanacağını, yaptıklarından ötürü sıkıntılı bir yaşam, vicdan azabı veya suçluluk duygusuyla kavrulmuş olan Atinalı diplomatlardaki gibi mutluluğu veya esenliği yok eden psikolojik bir çöküş yaratacağını gösterme niyetindedir sanki. Tabii tarihsel gerçekliği olmayan bir iddia: Atinalı diplomatların arasında varsayılım ki bir Hıristiyan olmuş olsaydı, bu

38 Kurşuna dizilme iması .(Ed.N.)

bölümde gerilebilirdi, oysa tarih boyunca Hıristiyan sömürgecilerin davranışları bunun tam tersini akla getiriyor. Ancak Atinalıların aristokratik savaş ahlakı, hayırseverlik, bağışlayıcılık ve alçakgönüllülük gibi evrensel Hıristiyan değerlerinin istilasıyla kirletilmiş veya bir başka ifadesiyle geliştirilmiş değildir. Tukididis, tarihsel eserinde, Atinalı diplomatların rahat uyuyamadıklarını aktarıyor değildir ama öyküyü ondan dinlediğimizde diplomatların güçler dengesi siyaseti[39] hakkında hem onun hem de bizim için şok edici olan bir öneriyle karşılaşırız. Rahat uyuyamıyor olsalar bile, Thrasymakhos, ondan iki yüzyıl sonra Nietzsche'nin de dediği gibi, vicdan azabı bir hastalıktır[40] diyebilmektedir. Sağlık, burada, yapılacak işi hakkıyla tamamlayıp hafiflemiş bir yürekle gemiye dönmektir.

39 (Realpolitik). Tukididis'in diyaloğu tüm çıplaklığıyla gözler önüne sermesiyle ilgili tartışmalar yıllardan beri süregelmektedir. Bir taraf, Tukididis'in sürgüne gönderildiği için Atinalıları gangster veya korsan olarak göstermeye çalıştığını savunmaktadır. Farklı bir bakış açısı ise, bunu Atinalıların felaketle sonuçlanan Sicilya seferi bağlamına oturtarak, Tukididis'in, çöküşten hemen önce gururun geldiğini bilen okura emperyal gücün küstahlığını betimlemeye çalıştığını öne sürmektedir. Diğer bir görüş ise insan doğasına işaret ederek, korkudan kaynaklanan yanlış davranma eğiliminin evrensel nitelikteki örneği olarak değerlendirmektedir. Özellikle de Hobbes'un eserlerinde bu görüş öne çıkar.

40 Friedrich Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*, editör W. D.Ross, Oxford, Oxford University Press, 1963, Kitap II.

3. BÖLÜM

Gyges'in Yüzüğü

İnsanlar yapabilecekleri her an yanlış yaparlar. Ahlaklı davranışa zorlanırlarsa ahlaklı davranırlar ancak çünkü ahlakı kişinin kendisi için iyi bir şey olarak düşünmezler. (II, 360c)

Thrasymakhos sessiz ve küskün dururken, Platon'un kardeşlerinden birinin adını taşıyan Glaukon onun bıraktığı yerden devralır. Başka bir dikkat çekici karakter ise Platon'un diğer bir kardeşinin adını taşıyan Adeimantus'tur. Diyalogda öyle veya böyle birbirlerinin yerini aldıkları olur. Glaukon, Thrasymakhos'un gelişigüzel söylediklerini süzgeçten geçirip kesinlik kazandırır. İlk önce ahlakın özünde yarar olup olmadığı ile farklı amaçlar (örneğin genel eğilim yasasına uymanın bir sonucu olarak toplum tarafından kabul görme) için yarar sağlayıp sağlamadığını birbirinden ayırır. Sokrates her ikisini de savunmaktadır. Glaukon ise insanların yanlış davranma becerisinden yoksun olduklarında ahlaklı olacaklarını göstermeye çalışır ve bu savını da bir öykü, buna düşünce deneyi de diyebiyiriz, aracılığıyla doğrulamaya girişir. Lidyalı (Anadolu'nun bir bölümü, günümüzde Türkiye) bir çoban

olan Gyges, kişiyi görünmez kılan sihirli bir yüzük bulur. Yüzüğü takıp saraya gider ve kraliçeyi baştan çıkarır, kralı öldürür ve tahta geçer. Yapılan şey Gyges'in bakış açısından gayet kabul edilebilir bir sonuç doğurmaktadır. O zaman aynı şeyi kim yapmaz?

> Elimizde sihirli iki tane yüzük olduğunu düşünelim. Birini ahlaklı diğerini ise tam tersi biri takıyor olsun. Bu açıdan bakınca, ahlakını korumayı başaracak, kendisine ait olmayan şeylere el sürmeyecek kadar çelik iradeli kimse yoktur. Hele ki istediği markete girip canı ne istiyorsa korkmadan onu alabilecek, evlere istediği gibi girip istediğiyle yatabilecek, istediğini öldürebilecek, istediğini hapisten kaçırabilecek ve insanlar arasında bir tanrı gibi dolaşabilecek (II, 360b).

Başka bir deyişle etkilerinden ayrı olarak ahlakı ele aldığımızda, göreceğiz ki herkes, ahlakı, kendi özgürlüğünün önündeki bir musibet, rahatsız edici bir engel olarak değerlendirmektedir.

Glaukon konuyu burada bitirmez, argümanını daha da ileri taşır. Ahlaklı ve ahlaksız insanı yan yana koyalım. Ahlaklı kişinin aura'sını söküp alalım, yerine de yasalardaki bütün cezaları, hattâ ölüm cezasını almasına yetecek derecede şöhretli bir ahlaksızlık aşılayalım. Ahlaksız olan da diyelim ki ahlakın görünüşteki bütün ödüllerinin keyfini sürebilecek kadar zeki ama yaptıkları yanına kâr kalacaksa ahlaksızlığından yararlanabilmeyi de hep yedeğinde tutuyor olsun. Şüphe yok ki ikinci kişi diğerine oranla daha zengin, daha başarılı ve karşılığını daha fazla aldığı bir hayat sürer. Yunan teolojisine göre tanrılar bu insana gülümser çünkü daha zengin olan kişi, tanrılara daha fazla adak adayabilir (362c). Adeimantus şöyle der:

> Ahlaka güya taraf olan sizler, hepinizin, ahlaksızlığı veya ısmarlama ahlaklılık anlayışını saygınlık, statü ve bunlardan kaynaklanan menfaatler çerçevesinde değerlendirdiğinizi biliyoruz (II, 366e).

Meydan okuma son derece açık: Ahlakın, özü itibarıyla ahlak sahibine, benzer biçimde ahlaksızlığın da ahlaksız olana, bunların sonuçları ne olursa olsun yarar ve zarar getirdiklerini göstermek. Eğer bu gösterilemezse, genel eğilim yasası devreye girer, bizlerin de Atinalı diplomatlara ve onların haleflerine verecek cevabımız yoktur. Bu meydan okuma ahlak felsefesinin tarihinde yankısını bulmuştur. 18. yüzyılda David Hume aynı sorunu, toplumdaki işbirliği ve uzlaşımın kazanımlarından yararlanırken kazanç elde edebilecek olduğunda herkesi aldatmaya hazır olan, üstelik öyle de yapan "bilinçli dolandırıcı" ile tekrar dile getirmiştir.[41] Platon'un düşünce deneyi, bize, özellikle aldatan kişi için bunun oldukça kolay olduğunu gösterir.

Bunu artık Glaukon'un meydan okuması olarak adlandıracağız. İyiler için cennetin, kötüler için de cehennemin olduğu ahiret düşüncesiyle dini kapsamda bu durum savuşturulabilir. Ancak olası cezalardan kurtulma, rüşvet alma veya kazanç sağlama konularında, hattâ bunlar doğaüstü bir etmenden kaynaklanıp tüm bir sonsuzluğu kapsıyor olsa bile, beklenti içinde olmak, kardeşi Adeimantus'un da üzerinde ısrarla durduğu üzere Glaukon sorunsalıyla ilgisizdir. Ahlaksızca elde edilemeyecek veya ahlaka rağmen kaybedilemeyecek ödüller aynı cinsten ödüller olmadıkça, ne bu dünyadaki ne de öteki dünyadaki ödüller hakkındaki bu konuşma vasattır. Bizler umutlardan, korkulardan çok ilkelerle hareket etmeliyiz veya

---

41 David Hume, Ahlakın İlkeleri Üzerine Araştırma, editör Tom Beauchamp, Oxford, Oxford University Press, 2002, kısım IX, 2. paragraf.

Kant'ın daha sonradan da belirttiği üzere ahlaki güdülerimizin şahsi çıkar hesaplarından uzak olması, *saf* olması gerekir.

Konu genellikle yorumcular tarafından ruhun adalet duygusu olarak yorumlandı. Kulağa çok değerli bir şey gibi geliyor. Ama benim açımdan "ruh" burada "makinedeki hayalet" değil, gayet basitçe etmenin mizacı, bilgi ve güdüleri. Dürüstlük konusunda ise, dürüstlüğü genel ahlak ile araçtaki içsel, psikolojik uyum veya uyumsuzluğunun bağıntısına yerleştiren çağdaş eğilimi izliyorum. Buradan da etmenin iyi veya doğru düzenlemişliğinin ne olduğu üzerine konuşacağım. Niyet o ki, doğru düzenleme veya diğer adıyla uyum. Şu iki koşulu da yerine getirebilir ölçüde tanımlanmalı: İlkin, etmenin doğru olanı yapmasına, değer verdiğimiz erdemlere sahip olmasına, iyi davranmasına denk düşmeli. İkincisi, *Devlet,* doğru düzenlemiş etmenin yararını, saygınlık ve şöhret gibisinden başkaca yararların yardımına başvurmaksızın apaçık koymak istiyor. Bu, kendi içinde bir yarar olmalı.

Bu ikili görünümü unutmamak önemli. Eğer Sokrates sakin ve huzur dolu bir etken tanımlasaydı, Glaukon'a cevap verilemezdi. Sakin ve dingin olmak hiç kuşkusuz yarar getirir. Böyle olmak keyiflidir elbette ama erdemli olmak veya iyi davranmakla bir ilgisi yok. Efsanede, Gyges, taktığı yüzük sayesinde dinginlik ve gönül rahatlığıyla cinayet işliyor. Yukarıda da belirtildiği üzere Atinalı diplomatlar yaptıkları her şeyi dinginlikle yapabiliyor. Eğer arada bir bağlantı varsa, tartışılması gerekir.

4. Bölüm

Benzeştirme

Ahlak, bireylerin olduğu kadar toplumların da mülküdür diyemez miyiz? (II, 368e)

Glaukon'un meydan okumasına karşı Sokrates'in hamlesi şunları beraberinde getiriyor: Sokrates, ahlakın bireylerde olduğu kadar toplumlarda da var olabileceğini ve toplumlar elbette bireylerden daha büyük olduğuna göre ahlakı gerçekten neyin oluşturduğunu görmenin en kolay yolunun, öncelikle toplumları incelemek olduğunu öne sürer. Siyasal yapısında ahlak ve adaletin, doğru ve uyumlu bir düzenin bulunduğu düzenli (*well-ordered*) toplumları inceleyerek bireydeki ahlakı da daha iyi anlayabiliriz. Çok cazip bir düşünce ama başarısı büyük ölçüde siyasal yapıdan bireylere doğru nasıl ve ne tür bir ilişkilendirme yapılabileceğine bağlı. Örneğin, bir devlet düzeninin doğru biçimde kurulup kurulmadığı sorusu, aynı zamanda vatandaşların arasındaki ilişkilerin doğru kurulup kurulmadığının da sorusu olacaktır. O halde bir etmende bu neye karşılık gelir? Zihin veya ruh olarak düşünülecek etme-

nin üyesi *yoktur*. Bir birey olarak benim en fazla niteliklerim ve özelliklerim olur. Bir şeyler düşünürüm, isterim, korkarım vb. Peki bu farklı yönler bir topluluktaki bireylerde nasıl örtüşür? Eğer bu örtüşme zayıf veya hayali ise bu karşılaştırma pek de işe yaramayabilir.

Herhangi bir benzeştirmeyi üçe ayırmak çoğunlukla iyi sonuç verir: *Olumlu, olumsuz* ve benzeştirmeye katkı koyabilecek veya koyamayacak olan yoruma açık yönü. Gaz kinetiği kuramının kalbi olan o klasik bilimsel benzeştirmeyi, gaz molekülleri ile bir kutu dolusu zıplayan bilardo topunu düşünün. Benzeştirmenin olumlu yönü moleküllerdir; sayıları az veya çok olarak tıpkı bilardo toplarındaki gibi hızları ve devinimleri yüzünden çeperlere çarptıkça hem çarptıkları yere bir güç uygularlar hem de yön değiştirirler. Olumsuz yönü ise, sözgelimi bilardo topları elle tutulabilir boyuttadır, birer üründür, maliyeti vardır ve renkleri farklıdır. Bu özelliklerden hiçbiri modelin uygulanma yoluyla ilgili değildir, karşılaştırmanın temel noktasını da ortadan kaldırmamaktadır. Diğer taraftan, bilardo toplarının uzamdaki bitimli yapısı modelin yoruma açık yönüdür; fazla sayıda bir arada bulunuyorlarsa seyrek oldukları durumdan daha çok çarpışacaklardır: Ancak bu özellikler, benzeştirmenin, bizi düşünmeye yönelteceği özellikler olarak verimli ve çağrışımlı bir sonuç ortaya çıkarabilir ve aslına bakarsanız öyle de oluyor.

Platon'un çizdiği biçimiyle devletin "ütopik" niteliği üzerine düşünecek olduğumuzda bu da aklımızın bir köşesinde durmalı. Platon'un genel anlamda ütopik eserlerin babası olarak, dahası Arkadya, Altın Çağ, Cockaigne, Cennet Bahçesi veya Blest Adası gibi sınırsız hayal gücünün kitaplarının atası olarak kabul edildiği kuşku götürmez. Thomas More'un 1515 yılında yazdığı *Ütopya* ve Samuel Butler'in 1872 yılında

verdiği *Erewhon* gibi birkaç eser baş tacı edilmesine rağmen ütopik metinlere bugünlerde kötü gözle bakılmaktadır. Çoğu metin garip, uygulanamaz, düşsel, geri kalanı da düpedüz çılgıncadır. En az beş eserinde ütopya resmeden H. G. Wells'e kadar -kaldı ki onun da büyük olasılıkla tek hatırlanan eseri 1905 yılında yazdığı *Modern Ütopya*'dır- bu metinler kimseyi cezbetmemiştir. Yazarların düşlerini veya ideallerini dile getirdikleri değil, tıpkı George Orwell'in *1984* adlı eseri gibi korkularımızı ortaya koyan, korkularımıza odaklanan eserleri tercih ediyoruz. Cehennemin betimlemesi cennetinkinden her zaman daha kolaydır.

Bununla birlikte benzeştirmenin kullanımında vurgulanan noktalar, ütopyacılık suçlamasına direnmeye yardım etmektedir. Eğer *Devlet*'in bir düşünce deneyini anlattığı varsayılırsa, o zaman gerçekdışı öğeler sorun oluşturmamalı. Bu öğeler, vurgulanan noktayla ilgisiz olabilir, bu da Platon'un kendi ideal toplumunun gerçekten varolamayacağını önemsemediğine önemli bir kanıt. Ancak bu durum, yersiz hayallerle suçlanması anlamına da gelmemeli. Karşılaştırmak açısından, bilim tarihindeki önemli düşünce deneylerinden birini düşünelim. Aristoteles'in ağır olan cisimler hafif olanlardan daha hızlı düşer kuramına cevaben, Galileo, dambıl biçimindeki (iki tarafında ağırlık olan çubuk) bir ağırlığın yere düşüşünü gözümüzün önüne getirmemizi ister. Şimdi, düşme sırasında çubuğun kalınlığının kademe kademe inceldiğini ve en sonunda iyice daralıp ucundaki ağırlıktan koptuğunu düşünelim. Birbirlerine bağlı olmadıkları o son anda, bir kopuş yüzünden bu iki ağırlığın birdenbire yavaşladığını düşünmek gerçekten inandırıcı mıdır? Hiç kimsenin bir dambılla birlikte bir yükseklikten yere düşmeyeceği veya dambılın çubuğunun ağırlıklardan koparılmasının olanaklı olmaması yüzünden

bu senaryonun "uygulanamaz" oluşu yönündeki karşı çıkışın düşünce deneyinin gücüyle bir ilgisi yoktur. Platon'un da toplum tasarımındaki uygulanamaz öğelere karşı çıkmak için kendi düşünce deneyini kullandığı yönündeki saptamalar da benzer biçimde konuyla ilgisizdir. Bütün sorun, olumlu benzeştirmenin, bize, yoruma açık alan hakkında ne söylediğidir.

Şimdi zihinlerimizdeki karşılaştırmaya geri dönelim. Zihnin, barındırdığı insanların toplamından oluşan bir kent gibi bileşik yapıda olduğu düşünülebilir. Her bir parçası farklı bir işlev üstlenen İsviçre çakısı gibi birimlerin birlikteliğinden oluştuğu da düşünülebilir. Bir kent nasıl ki iç içe ve uyumlu veya dağınık ve düzensiz olabiliyorsa, zihin de böyle olabilir. Dolayısıyla, Platon'da kapsamlı bir başlangıç noktası, benzeştirmenin ayaklarının yere basacağı olumlu bir kısım vardır. Bel bağladığı birimli yapı hiç de karmaşık değildir. Bir kenti, farklı mesleklerden farklı sınıflar oluşturmasındaki gibi ruhun da yeteneklerden oluştuğunu düşünmektedir. Buna göre, *Phaedrus*'un (246a) ünlü arabacı karakteri gibi ruh da üç kısımlıdır. Arabacı iki atı birden dizginlemeye çalışır. İki atı ruh ve arzu olarak nitelendirebiliriz. Benzerlik toplumdaki üç sınıfta ortaya çıkmaktadır. Yönetici seçkinler, bunların denetimindeki yardımcı güçler veya askeri kanat, kunduracılar ve zanaatkârlar (kunduracılar ile kentin bağımlı olduğu mal ve hizmeti üreten diğer meslekler).

Açıkça olumsuz bir benzeştirme de mevcuttur. Bir devlette hem zengin hem de fakir vatandaşlar vardır. Bu iki grup ticaret ile birbirlerine bağlıdırlar. Ancak zihnimiz, bireysel bir yeteneğin veya özelliğin zenginliğini barındırmadığı gibi bir yeteneğimizin -diyelim ki akıl- başka bir yetenekle -diyelim ki arzu- bir ticaret gerçekleştirdiği düşünülemez. Bu olumsuz benzeştirme bir sorun oluşturmaz. Olumsuz benzeştirme, yo-

ruma açık alanın verimli olup olmayacağına eklemlenecektir ve gelişime hizmet etmelidir. Şu durumda bir benzeştirmeyi ne eleştirisiz kabul etmeli ne de en baştan geçersiz saymalıyız: Her şey karşılaştırmanın açılımına bağlıdır.

Sokrates'e göre toplumlar bireylerin kendi kendilerine yetmeyip başkalarının yardımına gereksinim duyduklarında şekillenir. Etkili bir grup ve toplumun var olabilmesi için herkesin her işi yapması şart değildir. Eğer düzen oluşturulmak isteniyorsa uzmanlaşma gerekecektir. Sanat ve zanaatta, işini ne zaman ve nasıl yapması gerektiğini bilen sayılı insan olacaktır. Değiş-tokuş ile iç ve dış ticaretin işleyiş düzeneği ortaya çıkacak, insanların isteklerinin artmasıyla tedrici genişleme artacak ve uzmanlar bunları karşılayabilecek düzeye gelecektir. Genişleme ise komşunun toprağına göz dikmeyi getirecek, bunun sonucundaki savaşlar da başka bir uzmanlığı, askeri uzmanlığı gerektirecektir. Bütün bunlarla birlikte bir yönetim gereksinimi, "toplumun vasileri", diğer bir deyişle yönetici seçkinler gereksinimi doğacaktır. Bunların tek bir uzmanlık işlevi vardır; toplumun yönetilmesi. Toplumun refahının emanet edildiği kişilerdir onlar. Birçok yeteneğe sahip olmalıdırlar. Öncelikle cesur, hırslı ve güçlü olmalıdırlar.

> Sadece dostlarına, komşularına medeni davranmalı, nezaket göstermeli, düşmanlarına karşı gaddar olmalılar. Böyle olursa başkalarının gelip onları yok etmelerini beklemezler, işlerini kendileri yaparlar. (II, 375c)

İlk bakışta bunlar çelişik niteliklerdir ama Sokrates şunu hatırlatmaktadır; evcil çiftlik köpekleri de dostlarına ve sürüye karşı dostça davranırken tehdit gördükleri her şeye karşı düşman kesilirler. Sözü edilen niteliklere bilgi de katılmalı. Çiftlik köpeği, dostlarını yabancılardan ayırabilir ve yönetici

seçkinlerin de aynısını yapması gerekir. ya ihtiyacı var. Bunun için de eğitim şart (II, 376a).

Askeriye ile siyaset arasında belirgin bir ayrım vardır bizim için. Askeri yönetim bir sistemdir ancak en iyisi değildir. Platon açısından bu kadar kesin değil. Yöneticiler hakkındaki -yani kendi ifadesiyle şu ünlü "vasiler"- düşüncesini ortaya koyarken bir seçkinde iki temel özelliği, "hırslı, iş bitirici ve güçlü" olmak (askeri erdemler) ile "bir filozoftaki bilgi aşkına" sahip olmayı (bir yöneticinin erdemi için bakınız. II, 376c) harmanlıyor görünmektedir. Bu noktadan sonra Platon için devletteki düzenin korunması ve istikrarın sürdürülmesi işlevinin, yani yönetici seçkinlerin işinin önemli olduğu açıklık kazanıyor. Daha sonraları bu kesimi ikiye ayıracaktır: İlki, filozoflardan oluşan asıl yönetici sınıf. İkincisi de askeri ve siyasi görevleri yerine getirmekle görevli "yardımcılar" (II, 414b). Bunlara ne yapacaklarını yönetici kesim söyler. Gerçek yönetici sınıfın güçlü ve hırslı olup aynı zamanda da bilgelikle yönetmeye yatkınlığı bize başta biraz garip geliyor. Kendi siyasi sınıfımızdan, attığını vurup koştuğunu yakalamasını beklemiyoruz. Onlar adına bunu yapacak yardımcı kuruluşlar mevcut. Ancak Platon, yönetmeye uygun olmak ile askeri hüner arasına tastamam bir duvar koymamaktadır. Yunanistan, destansı kahramanlıklar döneminin çok uzağında değildir (Sokrates'in ünü, büyük ölçüde, askerliği dönemindeki cesaretinden kaynaklanmaktadır).

Sokrates'in şu ana kadarki medeni toplumun gelişimine dair öyküsü son derece akla yatkın gelebilir. Ancak okuyucuları rahatsız edecek kimi dip akıntılar da var. Örneğin, herkesin birden çok iş yapabilmesinin olanaksızlığından kalkarak, aynı zamanda birden fazla iş yapmak isteyene -tarla sürmek, dokumacılık veya inşaat konularının hepsiyle birden ilgilen-

meye kalkışacak bir ayakkabıcıya (II, 374b)- devletin veya toplumun yasak koyma hakkı olduğunu söyler. İyi bir düzen, Platon için "uzmanlaşma ilkesi" (tek bir şeyi düşünme) demektir. Ayakkabıcılar ayakkabı yapar, yöneticiler yönetir; bu da toplum tarafından dayatılabilir. Daha önce de belirtildiği gibi, bu durumda, kişilerin hangi eğitimi alacakları da belirlenecektir. Daha kötüsü, yönetici kesiminin farklı bir eğitimi ve yetiştirme tarzının olacağı önceden haber veriliyor. Kısacası, Platon'un otoriter, belki de totaliter bir vurgusu var. Bunun ne derece önemli olduğu sorunu, Platon'u eleştirenleri ve hayranlarını birbirlerinden tam olarak ayırıyor.

Devlet'in totaliter devletin savunulmasından biraz daha fazla bir anlam taşıdığı görüşü, Hitler Almanya'sı ile Stalin'in Sovyetler'inin totalitaryanizme dair rahatsızlık yarattığı 1930'lu ve 1940'lı yıllarda Britanya'da dile getirildi. Parlamentonun sol kanat üyesi ve Latin-Yunan dilleri mezunu Richard Crossman *Bugün Platon* (Plato Today, 1937) başlıklı kitabında bu suçlamayı orta şekerli yöneltti. Daha sert bir suçlamaya ise, Karl Popper, polemiklerden oluşan üç ciltlik *Açık Toplum ve Düşmanları (Open Society and Its Enemies)* (1945) adlı eserinin ilk cildinde yer verdi.[42] Popper'ın eserinde Platon, Nazizm ve Stalinizm ile toplumu bireye üstün gören diğer sistemlerin atası olarak görülmektedir. Yine aynı biçimde, üzerinde çalıştığı insan malzemesinin karmaşık ve asi doğasına aldırış etmeden ilerleme adına şablonlar çıkaran tehlikeli ve ütopik bir sosyal mühendis olarak da görülüyor.

Popper'ın şiddetli saldırısı, bu saldırının delillerle çürütülmesine yönelik olarak, özellikle de günümüzün Platon öğ-

---

42 Richard Crossman, *Plato Today*, London, George Allen and Unwin, 1937; Sir Karl Popper, Açık Toplum ve Düşmanları (*The Open Society and its Enemies)*, London, Routledge, Kegan and Paul, 1945, vol. 1, *Plato.*

rencilerinin ve takipçilerinin coşkulu savunmasına yol açtı. İki hatlı bir savunma mevcut. İlk hat, Platon'un hiçbir şeyin şablonunu vermemesi üstüne kurulu. Sokrates birçok kez ne kusursuz ahlaklı insanın ne de modelini geliştirdiği hayali toplumun gerçekte var olmasına gerek olduğunu söylemiştir (örneğin V, 472d-e, IX 592b). Gerçekte var olmasının olanağı veya tamamıyla bir düşünce deneyi olmasının hiçbir önemi yok. İkinci savunma ise *Devlet*'te siyaset felsefesinin ahlak felsefesine bağlı olduğunun hatırlatılması. Siyasi tanımların hepsinin amacı Glaukon'un meydan okumasına cevap verebilmektir. Devlet yapısındaki ahlak, doğru düzen, diğer bir deyişle adalet, bunları bireylerde de görebilmemizi sağlayacak bir büyüteç işlevi görür. Bir devletin vatandaşlar üzerindeki ceberrutluğu gibi bizi kızdırabilecek olan öğelerin, özellikle de uygulamaya konduklarında benzeştirmenin dışında kalıyorlarsa, mutlaka öyle olması gerekmemektedir.

İlk savunma bizi sadece bu noktaya kadar getirebilir. Gerçekleştirilebilir olsun veya olmasın, buradaki amacın bir idealin tasarlanması olduğunu kabul etmeliyiz. Üstelik anlamsız bir hayal de değil bu. İdealler bizi harekete geçirebilir; kendimizi ya da toplumumuzu modele uydurmaya uğraşırız. Bu idealleri, ne kadar yakına düştüğümüze karar vereceğimiz bir kural veya ana kalıp olarak kullanabiliriz. İlham kaynağımız olabilirler. Ancak Crossman ve Popper itirazlarını tastamam şöyle dile getirebiliyorlar: Totaliter, otoriter, kolektivist ideallerden ilham aldığınızda bakın ne hale geliyorsunuz. Hitler'i, Stalin'i ve kendi şablonları için *Devlet*'e başvuran başkalarını bulursunuz. Platon'un ideal devletine yönelmek, demokrasi, eşitlikçilik ve özgürlük kavramlarını yoksamaktır. Platon, bir ideal sunuyor değil, kâbusa götüren yolu göstermektedir.

Bu yanıt belli bir yere kadar götürüyor ama kesin delil

sağlamanın uzağında kalıyor. Her şey, ideal olana "yönelik" olarak hangi adımın atıldığına bağlı. Hem kendi halkını hem de komşularını kemiren kötücül diktatör, Platon'un hayalini kurduğu topluma ulaşmada bir "adım" olarak sayılmamalı. Platon iyi yetiştirilmiş bir çoban köpeğinin insan eşdeğerine "adım" atmıyor. Birini başlı başına yönetici olarak niteleyecek karaktere doğru ne Hitler ne de Stalin o ilk adımı attı. Üstelik *Devlet*'te bu konuda çok daha fazla şey mevcut. Bu ikisinin temel ve dehşetengiz kusurları, iktidar yoluyla sağladıkları hiçbir şeyin, devlete ahlakın hakim olmasını -yani daha iyi bir düzeni- içeren bir adımı içermediği anlamına gelmektedir. İşte bu yüzden Popper bunları hatırlatarak bizleri korkutabilmektedir. Bu yüzden onlardan çok korkuyoruz. Ancak aynı zamanda şunu da vurguluyor ki, hiç kimse kendi zaaflarını *Devlet*'in ideal devlet anlayışına itiraz olarak kullanamaz.

Bu yanıt işe yarayabilir ancak bir bedeli var. Hitler'in, Platon'daki yönetici seçkinler sınıfı için aday olamayacağı bir gerçek. Bununla birlikte otoriter veya totaliter devlet ile ideal devletin ortak özellikleri mevcut. Sadece bu özelliklerden dolayı ideal devlete kötü gözle bakıyorsak, bu özellikler gerçekten de vazgeçilebilir şeyler olarak görülmedikçe *Devlet*'in tüm tasarısı çöpe atılmış olur.

Bu noktada, siyasetin bir büyüteç olarak sunulduğu ikinci savunma hattına geliyoruz. Doğru düzene ve ahlaklı oluşa baktığımızda, siyasal durumun ikincil dereceden özellikleri toptan devre dışı kalabilir. Belki bunlar arasında Platoncu devlet geliştikçe tehlike altına giren demokrasi ve özgürlükçülük de vardır. Ham bir örnek vermek gerekirse, siyasal yapı içindeki oylama sürecinde (veya oylamama sürecinde) hangi bireysel ahlaki kılavuzun ağırlıkta olduğunun anlaşılması neredeyse olanaksızdır. Şu durumda, Platon'un devletinde böy-

lesi bir sürecin eksikliği, bir kılavuz ipinde ahlaklılık ve doğru düzen olarak görülecek şeyin kerteriz amacıyla kullanılmasına engel değildir. Platon siyasette baskıdan bahsettiğinde tehlike çanları çalmaya başlar. Benzeştirme, özdenetimle birlikte bireyin zihnindeyse, mutlaka öyle olması gerekmeyebilir. Bireyin toplum tarafından denetlenmesinin yerine bireydeki özdenetim daha iyi olabilir.

Bu yanıt da doğru sayılabilir, ancak birçok Platoncu'nun hoşlanmayacağı bir yorumlama zemini de oluşturuyor. Ayrım gözetmeksizin kullanılan bu savunma öncelikle benzeştirmenin değeri düşürüldüğünde işe yarar. Sonuçta *Devlet*'te siyasete dair ilgi çekici fazla bir şey olmadığına inanmak çok güç. Dahası, Platon'un oluşturduğu yapının burada ima edildiği gibi sadece Glaukon'un meydan okumasına karşılık üretmeye sıkı sıkıya bağlı bulunduğuna ve bağlı kaldığına inanmak pek olası değil. Platon, kafasındaki devletin ayrıntılarının *tadını çıkarır* ve bunları zihindeki benzeştirmenin çok ötesine taşır. Örneğin malvarlığı ve dağılım, cinsiyet eşitliği, ırk ıslahı siyaseti gibi konuları kapsayan kimi kötü şöhretli önerilerde yöneticiler halka yalan söyleyebilir, kimin kiminle evlenmesi gerektiğini, soyun iyi gelişimi için ne zaman ilişkiye gireceklerini belirleyebilir, hattâ sanatçıları devletten sürgün edilebilir. Peki ama bütün bunlar olumlu bir benzeştirmenin bir parçası nasıl olabilir? Düzgün işleyen bir zihinde tüm bunları nasıl canlandırabiliriz? Erdemlilik örneği olabilirim veya olmayabilirim. Diğer taraftan, nasılsam öyle biri olduğumdan dolayı olası değil çünkü bir yanım, örneğin aklım, hiçbir özel niteliğe sahip değil veya başka bir yanımı eğitmekle ilgileniyor. Erkeklerde böyle olduğu gibi kadınlarda da böyle. Olası değil çünkü bir parçamız, özelliğimiz de diyebiliriz, diğer parçamıza, kimden çocuk sahibi olmamız gerektiğiyle ilgili ya-

lan söylemektedir. Bunlar olumsuz benzeştirmeye dahildir ve insan zihni hakkında bir aydınlanmaya, yani zihni doğru ve iyi çalışacak duruma getirecek böylesi bir aydınlanmaya götürmez. Bundan dolayı Platon'un bu özelliklere sayfalar adadığını gördüğümüzde, siyasetin gemi azıya aldığından kuşku duymalıyız. Glaukon'un meydan okuyuşu en azından geçici olarak rafa kaldırılmıştır. İdeal devletin bizi dehşet içinde bırakan belirsiz öğelerinden endişelenmekte haklıyız. Hemen şimdi geliyor bunlardan biri.

5. Bölüm

Yönetici Seçkinler ve Sanatçılar

Her kılığa girip dünyadaki her şeyi toplumumuz önünde bizzat temsil edecek kadar zeki biri olur da eserlerini göstermek isterse, ona hürmet ve huşu içinde davranır, aynı zamanda bir hoşluk kaynağı olarak görüp karşısında yerlere eğiliriz; ancak, ona, ne toplumumuzda onun gibi biri olduğunu ne de onun gibi birinin aramızda barınmasına izin verileceğini söyler, kafasını mür yağıyla meshedip eline de yünden bir tespih vererek başka bir yere yollarız. (III, 398a)

Platon'un, tanrılarla ilgili yalan söyledikleri için birçok ozana itirazı vardır (Ben bu satırları yazarken, İslam dünyası, peygamberle veya mirasıyla alay eden karikatürden dolayı, ister gerçekten ister abartılıyor olsun, ayağa kalkmış durumdaydı. Dolayısıyla bu itiraz pek de alışılmamış bir şey değil). Yunan mitolojisinde ve bizzat Homeros'ta tanrılar farklı kılıklara bürünürler. Haşin bir çete gibidirler. Tanrıların tanrısı Zeus tecavüze veya bizim pedofili dediğimiz şeye meyillidir. Karısı Hera'yı devamlı aldatır. Tanrılar birbirlerinin planlarına karışırlar ve fesat karıştırırlar. Oyuna gelir ve oyuna getirir, şehvet, öfke, kıskançlık ve özenme gibi insani tutkuların kölesidirler ve en az insanlar kadar bu duygularla doludurlar.

Platon buna iki açıdan şaşırır; ilkin tanrılar mükemmel olmaktan uzak tasvir ediliyordu. İkincisi ve daha önemlisi ise tanrılar *değişiyordu.*

Platon, Devlet'in temel kitaplarının kalbi olacak noktayı şöyle not alır: İlahi olanın doğası o kadar mükemmeldir ki dış müdahaleyle değişmez. Değişirse de sadece kötüye gider (Platon, Tanrının, mükemmel bir durumdan başka bir mükemmel duruma geçebileceği olasılığını düşünmez. Mükemmeli, biricik anlamıyla mükemmel olarak düşünür, başka bir eşiti yoktur).

> O halde bir tanrının kendini değiştirmeyi istemesi de eşit derecede olanaksızdır. Bizim de bildiğimiz üzere ilahi olanın doğası, olabilecek en iyi ve mükemmel şey olduğundan, bir tanrı da sonsuza kadar, olduğu gibi ve aynı tarzda kalır (II, 381c).

Gerçekten iyi olan hiçbir şeyin değişmeyeceği ilkesi doğurgan bir ilke. Şimdilik bunu bir kenara yazalım ama Devlet'in temel kitaplarındaki derin ve karanlık bilgi kuramı da dâhil olmak üzere kestirilemez sonuçları da var.

Platon *Devlet*'in temel kitaplarındaki örneklerden yararlanarak sanatçıların sürgün edilmesine eserin son kitabında değinir. Burada, önceleri sanatsal temsilin *değişkenliğine* odaklanır. Sadece tanrılar değişiyor değildir, ozanlar farklı düşüncelerdeki farklı karakterleri yumurtlar, oyuncular da bunları drama içinde yansıtma becerisine sahiptir. Sanat devinir, temsiller süreç içinde değişir. Asi ve bağımsızdır. Platon'un buna itirazı daha önce de bahsettiğimiz "uzmanlaşma ilkesidir": Her insanı tek bir şeyde iyi olarak takdir eden ilke. O halde iyi bir insan iyi düşünceler dile getirir, kötü bir karakterin düşüncelerini sesletmekte ustalaşamaz.

Bu sav bugün büyük olasılıkla bize oldukça gülünç gele-

cektir. Iago veya Hamlet karakterinden, bunları canlandıran oyuncular hakkında veya o karakterleri konuşturan Şekspir hakkında bir çıkarımda bulunamayız. Meslekî uzmanlaşma ilkesine bağlı olsak bile, örneğin amatör bir oyunda bir çiftçiyi bir kunduracı tarafından canlandırılmasına şaşırmayız. Tam tersine, bunu yapamasaydı şaşırırdık.

Ne var ki, tiyatro büyülü bir şeydir dediğimizde, tiyatro kelimesinin yüklendiği bütün o olumsuzluğun benzeri meşum bir şey geliyor olabilir Platon'un aklına. Belki de Platon'un dayanağının uzmanlaşma ilkesi değil de arılık ilkesi olduğunu söyleyebiliriz: Kişiyi tek parçalı bir bütünlük olarak algılayan, kendi doğasına ait olmayan geçici bir eylemde bulunmasını veya bir ses çıkarma becerisini bile arı bir bütünlükteki tutarsızlık olarak kaydeden bir görüş. İlk bakışta pek garip gelmeyebilir. Başkalarının zihnine girmenin sınırıyla ilgili tekinsiz bir şeyler var sonuçta ve belki arılık ilkesinde, komedyen W.C. Fields'in ifadesini anlamamızı sağlayacak bir hakikat kırıntısı her ne olursa olsun vardır: "Bana mükemmel bir kadın oyuncu gösterin siz de şeytanı görmüş olursunuz". Ancak dramanın oyuncular için tehlikeli ve toplumun da dramadan aldığı hazdan vazgeçmesi gerektiği görüşü, tuhaftan da tuhaf bir şey olarak, bizi olduğu kadar Platon'un okuyucularını da sarsmaktadır.

Düşüncemize, sanatçıların sürgün edilmesi gerektiğiyle değil de drama sanatçılığını yönetici seçkinlere yasaklamayla yön verirsek Platon ile biraz yakınlaşabiliriz. Platon'u dehşete düşüren toplum yarası şudur; "Ya toplumu ve yasaları koruyanlar varlıklarının esasını gözardı edip kendini göstermeye meylederlerse" (421a; başka çevirilerde bunların koruyucu olmadan koruyucu geçinmeleri anlamı mevcuttur). Bu noktada, sanırım pek çoğumuz bunda bir parça haklılık olduğunu

düşünecektir. Rol kesen korucular olarak adlarını koyup, bunların toplumu yıkıma götüreceği yönünde Platon'un görüşünü paylaşabiliriz. Toplumsal hayatta rol yapmayı özendiren veya toplumsal hayatta rol yapmada becerikli olmaya götüren her şey tehlikelidir. Biz ise arılık istiyoruz. Ama bizi endişeye sürükleyen şey, bir samimiyetsizlik olarak çok fazla rol yapma yeteneği değildir. Rol yapma, samimiyetsizliği örtbas ettiği sürece bir sorundur.

Platon'u alaya almadan önce kendi sanat tüketimi anlayışımızı yansıtmamız gerekiyor.. Ortalama 18 yaşında olan Amerikalılar'ın televizyonda 18.000 den fazla cinayet izlediği söyleniyor. Toplum bilimleri her şeyde tek bir hüküm vermenin her ne kadar imkânsız olduğunu söylese de bu acımasız perhizin sadece gençlerin duyarsızlaştırmakla kalmadığını, onları aynı zamanda daha korku dolu (Bu bağlamda daha aptal) insanlar haline getirdiğine dair yeterince kanıt var. Dramatik temsiller, peşinden gidebileceğimiz örnekler oluştururur. Ancak bu noktada çocukların ve yetişkinlerin bunları ne kadar örnek aldığı sorusu, deneye dayalı bir sorudur. Konu hakkında çeşitli çalışmalar mevcut ve salgının pek çok etkene göre değiştiği kuşku götürmez ama hiçbir etkenin olmadığına inanmak çok güç.[43] Belki de Platon haklıdır, zihnimiz taklit eden bir zihindir; şu halde başkalarının yaptıkları ve başka zihinler de bulaşıcıdır.[44] İnsanların kafalarının nasıl besleneceği konusunda Platon'a bilgelik taslayamayız. Eğer sözünü ettiği şey ozanların sürgün edilmesi değil de eğlence sektörünü yö-

43 Çalışmalar farklı sonuçlar ortaya koymakla kalmıyor, mevcut çalışmaların incelemeleri de farklı sonuçlar ortaya koyar.

44 Bilimsel düşünen okuyuculara primat beyninin ön lobunda keşfedilen "ayna nöronları" hatırlatmak isterim. Bu nöronlar başkalarının aklından geçenleri tahmin etmemizi, kendimizi karşımızdakinin yerine koymamızı ve dil öğrenimini olanaklı kılıyor.

netenlerin sürgünü olsaydı, daha fazla taraftar bulabilirdi.

İnsan zihninin, iyi olana dair tek kültürlü bir perhizle gelişeceği beklentimiz olmamasına rağmen kötü olan şeye çok fazla maruz kalması sonucunda zararlı çıkacağı kaygısını taşımaktayız. Ama totaliter devletler vatandaşlarının hayal güçlerini denetlemek istediler. Bunu da işçi sınıfının erdemli çalışmaları veya ütopyada yaşayan insanların mutlu birlikteliği dışında hiçbir şeyin kabul görmediği bir "resmî sanat" ve sansürle yapmaya çalıştılar. Sanatı iç karartıcı, tutkuyu da gülünç bulma eğilimindeyiz ama çılgınca bir bağnazlığın ve kaba davranışların kol gezdiği bu dünyada özgürlükçü olanlar bile özgürlük için ehliyet alınıp alınamayacağını merak edebiliyorlarsa çok ileri gittik demektir.

Platon, diğer diyaloglarında, özellikle de *Phaedrus* ve *Ion*'da, sanatsal ilham ile ilahi deliliği bağdaştırmaktadır: "Güzel şiirler insana ait değildir, insandan değil tanrılardan gelir".[45] Buradaki duygu ozanı yüceltip Romantizm'in de kalbini oluşturuyor sanki ilk bakışta. Shelley'nin *Bir Şiir Savunması*'nda *(A Defence of Poetry)* aklın yerine yüksek bir ruhun ölçütü olarak ilahi esinin geçmesindeki temel de budur ve ilahi esinin, ruhun miracının amacı olarak Tanrı'yla kurulan ilahi birlikteliğe eşitlenmesi Platon'un Hıristiyanlık tarafından devşirilmesinin yüzlerce yıllık mirasıdır. İleride ayrıntısıyla inceleyeceğimiz üzere *Devlet* için bu geçerli değil çünkü eserdeki hâkim hava karşıtların birliğidir. *Ion*'da hatibin ve hafızın ilahi deliliği, Platon'un kendi miraç öyküsünün gerçek sonucu olan bilgiye tamamıyla ters düşmektedir. Aslında diyaloglar ironik bir biçimde sonlanır, birilerine esin kaynağı olması yönünde yüreklendirilen Ion kendisini parlatır ve ne hakkında konuştuğu hakkında hiçbir şey bilmediği Sokrates'in ortaya koyduğu

---

45 Platon, *Complete Works*, *Ion*, 534.

düşünecektir. Rol kesen korucular olarak adlarını koyup, bunların toplumu yıkıma götüreceği yönünde Platon'un görüşünü paylaşabiliriz. Toplumsal hayatta rol yapmayı özendiren veya toplumsal hayatta rol yapmada becerikli olmaya götüren her şey tehlikelidir. Biz ise arılık istiyoruz. Ama bizi endişeye sürükleyen şey, bir samimiyetsizlik olarak çok fazla rol yapma yeteneği değildir. Rol yapma, samimiyetsizliği örtbas ettiği sürece bir sorundur.

Platon'u alaya almadan önce kendi sanat tüketimi anlayışımızı yansıtmamız gerekiyor.. Ortalama 18 yaşında olan Amerikalılar'ın televizyonda 18.000 den fazla cinayet izlediği söyleniyor. Toplum bilimleri her şeyde tek bir hüküm vermenin her ne kadar imkânsız olduğunu söylese de bu acımasız perhizin sadece gençlerin duyarsızlaştırmakla kalmadığını, onları aynı zamanda daha korku dolu (Bu bağlamda daha aptal) insanlar haline getirdiğine dair yeterince kanıt var. Dramatik temsiller, peşinden gidebileceğimiz örnekler oluştu-rur. Ancak bu noktada çocukların ve yetişkinlerin bunları ne kadar örnek aldığı sorusu, deneye dayalı bir sorudur. Konu hakkında çeşitli çalışmalar mevcut ve salgının pek çok etkene göre değiştiği kuşku götürmez ama hiçbir etkenin olmadığına inanmak çok güç.[43] Belki de Platon haklıdır, zihnimiz taklit eden bir zihindir; şu halde başkalarının yaptıkları ve başka zihinler de bulaşıcıdır.[44] İnsanların kafalarının nasıl besleneceği konusunda Platon'a bilgelik taslayamayız. Eğer sözünü ettiği şey ozanların sürgün edilmesi değil de eğlence sektörünü yö-

43 Çalışmalar farklı sonuçlar ortaya koymakla kalmıyor, mevcut çalışmaların incelemeleri de farklı sonuçlar ortaya koyar.

44 Bilimsel düşünen okuyuculara primat beyninin ön lobunda keşfedilen "ayna nöronları" hatırlatmak isterim. Bu nöronlar başkalarının aklından geçenleri tahmin etmemizi, kendimizi karşımızdakinin yerine koymamızı ve dil öğrenimini olanaklı kılıyor.

netenlerin sürgünü olsaydı, daha fazla taraftar bulabilirdi.

İnsan zihninin, iyi olana dair tek kültürlü bir perhizle gelişeceği beklentimiz olmamasına rağmen kötü olan şeye çok fazla maruz kalması sonucunda zararlı çıkacağı kaygısını taşımaktayız. Ama totaliter devletler vatandaşlarının hayal güçlerini denetlemek istediler. Bunu da işçi sınıfının erdemli çalışmaları veya ütopyada yaşayan insanların mutlu birlikteliği dışında hiçbir şeyin kabul görmediği bir "resmî sanat" ve sansürle yapmaya çalıştılar. Sanatı iç karartıcı, tutkuyu da gülünç bulma eğilimindeyiz ama çılgınca bir bağnazlığın ve kaba davranışların kol gezdiği bu dünyada özgürlükçü olanlar bile özgürlük için ehliyet alınıp alınamayacağını merak edebiliyorlarsa çok ileri gittik demektir.

Platon, diğer diyaloglarında, özellikle de *Phaedrus* ve *Ion*'da, sanatsal ilham ile ilahi deliliği bağdaştırmaktadır: "Güzel şiirler insana ait değildir, insandan değil tanrılardan gelir".[45] Buradaki duygu ozanı yüceltip Romantizm'in de kalbini oluşturuyor sanki ilk bakışta. Shelley'nin *Bir Şiir Savunması*'nda *(A Defence of Poetry)* aklın yerine yüksek bir ruhun ölçütü olarak ilahi esinin geçmesindeki temel de budur ve ilahi esinin, ruhun miracının amacı olarak Tanrı'yla kurulan ilahi birlikteliğe eşitlenmesi Platon'un Hıristiyanlık tarafından devşirilmesinin yüzlerce yıllık mirasıdır. İleride ayrıntısıyla inceleyeceğimiz üzere *Devlet* için bu geçerli değil çünkü eserdeki hâkim hava karşıtların birliğidir. *Ion*'da hatibin ve hafızın ilahi deliliği, Platon'un kendi miraç öyküsünün gerçek sonucu olan bilgiye tamamıyla ters düşmektedir. Aslında diyaloglar ironik bir biçimde sonlanır, birilerine esin kaynağı olması yönünde yüreklendirilen Ion kendisini parlatır ve ne hakkında konuştuğu hakkında hiçbir şey bilmediği Sokrates'in ortaya koyduğu

45 Platon, *Complete Works*, *Ion*, 534.

olguyla pek de ilgilenmez. *Devlet*'te ruhun miracının amacı vecd değil bilgidir.

Bu noktada Platon'u ayakları gerçeğe basan bir toplumdan yana olarak görebiliriz. "Kendinden geçmesi" bir anlamda ilahi bir durum olabilir ama bu durum, bunun nasıl bir şey olduğunu söyleyen veya güven duyulan, insanları peşinden sürükleyen birinin durumu değildir. Platon'daki güvensizliğe ortak olabilmemiz için hatiplerin, karizmatik kişilerin, her türlüsünden kahinin zavallı insanlığa bulaştırdığı sonu gelmez hastalıklar gelmeli aklımıza. Siyasetçilerin hepsi kötü olabilir ama ilahi bir doğruluk haresi içinde gündüz düşü gören siyasetçiler en kötüsüdür.

Düzenli devletin düzenli bir ruhun modeli olduğu görüşünü hatırlarsak sanatçıların sürgününü farklı yorumlayabiliriz. Belki de hakikaten düzenli bir zihin, günahkârın yaptıklarına katılma gücüne sahip değildir. *Othello*'nun sonuna doğru dokunaklı bir sahnede (Perde IV, Sahne 3), Desdemona, dünya zevklerine düşkün Emilia'ya, kocasını aldatan kadın var mıdır diye sorar; böyle bir şeyin olabileceğine güç bela itibar edebilecek bir saflığı olduğu sezdirilmektedir. Eğer devletteki sanatsal temsil ile zihindeki canlı temsiller arasında bir benzeştirme söz konusuysa, o halde Platon'un idealinin bir örneğidir Desdemona. Aslında doğrudan doğruya "Aklımdan bile geçmedi" diyebilirdi. Onun saflığında insana ait olmayan bir yan var aslında. Asla rastlanmayacak bir şey olmasıyla bu düşünceye dudak bükme eğiliminde olabiliriz. Ancak bu durum Platon'u ilgilendirmiyor çünkü o ideal bir saflıktan bahsediyor, her gün etrafımızda gördüğümüz günahkâr insan doğasından değil. Bir tür azizlikten bahsediyor.

Şu halde seçkin tabakaya sadece iyiyi ve güzeli içeren tek kültürlü bir perhiz uygulatılmalı. Böylece kötü şeylerin

ve kötü şeylerin temsilinden uzak olurlar. Hayal güçlerinin o tarafa doğru genişlemesinin bir değeri de yok. Kulağımızı tırmaladığından bizi şaşırtabilir; Platon'un erdem anlayışında, akıl, *duygudaşlığın* bulunmamasıyla ilintili. Desdemona'nın ne kadar ilahi bir masumiyeti olursa olsun, dram ve kurmaca yoluyla bile olsa dünyanın gerçeğiyle yakınlaşmanın bir aşama olduğunu düşünebiliriz. Bu durum, insana ait deneyimleri daha geniş bir açıdan tanıyıp yakınlık geliştirmesini sağlayabilirdi (Böylelikle kocasının sorununun ne olduğunu anlayıp felaketi zamanında engelleyebilirdi). Eğer Platon'un yönetici seçkinleri korkaklık, sadakatsizlik, açgözlülük ve kıskançlık gibi eğilimleri anlayamayacak biçimde yetişmişlerse yönetimde nasıl iyi olabileceklerini anlamak son derece güç.

Klasik estetik ile romantik dünya görüşü arasındaki temel ayrım işte burada su yüzüne çıkıyor. Klasisizm iyi ile kötü, güzel ile çirkin, açık ile koyu ve akıl ile duygu arasında kesin bir ayrımın yapılmasından yanadır. İyi kişi madalyonun bir yüzündedir ve diğer tarafa geçmesi imkânsız gibidir. Tam tersine Byronvari ruh, yani romantisizmin kahramanı her şeyi deneyimler. Cinayet, hırs ve kötülük ona tanıdık gelir. Hıristiyanlık bu konuda değişkendir. Bir saflık ideali vardır. Ancak insanın cennetten kovulması söyleninde, Hıristiyanlık, insanın çifte doğasında ısrar eder ve romantizm de bunun izinden gider. Hıristiyanlıkta Tanrının dünyaya gelmesinin ahlaki nedeni insanın zaafında pay sahibi olmasıdır; Platon'un siyaset veya ahlak alanında somutlanacak ideali işte tam da bundan ve tam da bu nedenle uzak durur.[46] Bundan uzak durarak, koruyucularda, bırakalım insanlığın ideal örnekleri olmayı, insanî bir yönleri olabilir mi, işte burası çok şüpheli.

Devlet seçkin tabakanın eğitimi hakkında duyulan endişe-

46 Maurice Cranston, *The Romantic Movement*, Oxford, Blackwell, s. 88.

ler, onlara nasıl bir diyet uygulanacağı, hangi müzikleri dinlemeleri gerektiği yönündeki usandırıcı tartışmalarla ilerler. Seçkinler sadece fiziksel sporlar yapmamalıdırlar, yoksa gaddar olacaklardır. Hastalık hastası olmaktan sakınmalı, tercihen askeri bandoları dinlemelidirler. Ayrıntılar çok önemli değil ama her durum için aynı arılık ilkesi geçerlidir. En iyi olana en kötü olan bulaştırılmamalıdır. Orantı, düzen ve meşruiyet tüm deneyimlemelere nüfuz etmeli (424e). Bununla birlikte, en ufak bir davranış farkının da devlet tarafından yargılaması anlamı çıkarılmamalıdır. Doğru, arı ve kötülüğün bulaşmadığı eğitimden doğal olarak düzen çıkmaktadır. *Devlet*'in ilgi çekici yanlarından biri de eğitimi yasadan üstün tutmasıdır. Bir toplum, genç kesimin tümünde yaygın olan antisosyal davranışlarla başa çıkması gerektiğinin farkındaysa (Gençlerin gelişimi için Britanya hükümetinin şu an uyguladığı strateji), o toplum çoktan kaybetmiş demektir.

6. Bölüm

Glaukon'un Meydan Okuması

Mesele bu değil mi... Üç sınıf da -boğaz tokluğuna çalışanlar, yardımcılar ve koruyucular- kendi görevlerini yerine getirip toplumda onlara düşen işi yaptıklarında, ahlak bu değil midir, toplumu ahlaklı yapan da bu değil midir? (IV, 434c)

Yönetici seçkinler toplumun mutluluğunun güvencesidir. Platon'un toplumlardaki maddi ve cinsiyet eşitsizliğinin neden olduğu anlaşmazlıklar ve parçalanmalar üzerine gerçekçi bir düşüncesi vardır. Bu yüzden de koruyucuların Sparta komünizmini yaşatmaktadır. Uzmanlaşma ilkesi, toplumun iyiliğine adanmış tek yönlü zihinlerini hiçbir şeyin çelmemesini hedefler. Mülkiyet ve cinsellikten daha dikkat dağıtıcı başka bir şey olmadığına göre bu etmenlerin toplumdan soyutlanması şarttır. Dolayısıyla koruyucuların özel mülklerinin olması yasaktır. Tamamıyla soğukkanlılıkla eşleşirler ve ilişkilerinde tutku ve sahiplenmeye yer yoktur. Bu görüş ile Hıristiyanlıktaki azizlik ideali arasında bir koşutluk söz konusu. Ancak Platon, bekârlığın, seçkinler de dahil olmak üzere herkese göre olmadığını gerçekçi bir biçimde kabul eder.

Yönetici seçkinler tam anlamıyla eğitilmiş iseler, yönetimde oldukları sürece, kolektif olana pek çok iyi şey eklenir. Bilgeliğin cisimlenmiş halidirler. Üstelik cesaret için de bir güvencedirler çünkü Platon'da cesaret, bilgeliğin bir uygulamasıdır: "Kanun koyucu, nelerden korkulup nelerden korkulmayacağını insanlara eğitim yoluyla aşılamıştır" (IV, 429c). Bunların iktidarı, kişinin kendisine hakim oluşuna, bir diğer deyişle, haz ve arzuya hakim olmakla aynı anlama gelmek üzere yüksek olanın aşağı olan üzerindeki denetimine denk düşmektedir. Sonuçta, devletin ahlaki düzende ve disiplinde, herkesin kendi yerini bilmesinde, yani uzmanlaşma ilkesinde gizlidir.

Bu sav ve ortaya atılış şekli özellikle Sir Karl Popper'ı rahatsız etti. Platon, bu savını, Sokrates'in ardı kesilmeyen usandırıcı kurmacasından sonra ortaya koyar: Sokrates kendisini bir avcı olarak betimlemiştir; ilkin yılmıştır ele avuca sığmaz avından, sonra bir an için gözüne kestirir ve sonuçta ilkenin üzerine çullanıp başarıya ulaşır (IV, 432c- 434c). Popper bu edebi cingözlüğü Şeytan'ın aklına gelmeyen şey olarak görür; bu örgü içinde, okuyucu, Glaukon'un Sokrates'i dikkatli biçimde irdelediğini düşünüp rehavete kapılacaktır: "Ben bunu sıradan bir şey olarak yorumlayamam ama bu ustalıklı diyaloğun entelektüel zayıflığını, sözel bir gösteri sunmanın dramatik yollarını kullanarak okuyucunun eleştirel becerisini yanıltma girişimidir diyebilirim".[47] Popper'in şüphelenmekte haklı olduğu yerler olabilir ama Platon'un filozofu avcı olarak tanımlamasının başka nedenleri de olsa gerek. Platon insanların filozofları süt çocuğu gibi görmeye eğilimli olduklarının farkındadır (V, 549e-550b). Üstelik felsefi soruşturmanın iki

---

47 Sir Karl Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları* (*The Open Society and its Enemies)*, cilt I, *Plato*, s. 105.

ana öğesi olarak cesaret ve beceri hiç de rastlantısal değildir.[48]

Uzmanlaşma ilkesinin hem birey hem de toplum için ahlakın anahtarı olduğu düşüncesi pek de hoşlanılabilecek bir şey değil, bu doğru. Bu ilke, siyasi uygulamada, tıpkı Popper'ın da düşündüğü gibi, nüfusun çoğunluğunun nasıl yönetildikleri hakkında söz sahibi olmalarının hiçe sayılacağı bir ilke olmanın ötesine geçiyor. Açıkça görülüyor ki Platon, insanların, kendi işleri hakkında söz sahibi olmalarına, hattâ kendilerinden daha bilgili olanlarla düşünce ayrılıklarını dile getirebilmelerine özel bir önem vermemektedir. Yönetici sınıfın ayakkabıcılardan veya diğerlerinden daha bilgili olması, daha iyi bilmesi elbette olağandır (Ancak ayaktakımının bu durumu nasıl kabul edeceği gibi bir sorun var). Öyle olsa bile biz bireyselliğe değer veriyoruz. Bilenlerin tiranlığı da sonuçta bir tiranlıktır. Genç evlatları olan ebeveynler çocukları için neyin iyi olduğunu daha iyi bilebilirler. Ancak bu demek değildir ki en intizamlı aileler, gençlerin deneyim fırsatı bulamadıkları veya kendi hayatları hakkında söz sahibi olamadıkları ailelerdir. Hata yapmanın bile bir değeri vardır. Hata, özgürlük ve bireyselliğin zorunlu bedelidir ve bu bedel diğer diyaloglarda özgürlükçü Sokrates tarafından dile getirilen değere (Kendin adına düşünme) sıkı sıkıya bağlıdır.

Devlet'i savunmanın en iyi yolu siyaset ile bireysel ahlak arasında bir benzeştirme yapıldığını söylemekten geçmektedir. Eserde de bu aynen doğrulanmaktadır çünkü karşılaştırmanın nasıl gittiğini görmek için Sokrates hemen bireye başvurur:

> Yapmamız gereken şey, toplum konusunda ulaşılan sonuçları bireye uygulamaktır. Eğer bir uyum söz konusu ise bu iyi.

48 Kallikles'in Tüm *Eserleri*'ndeki (*Complete Works, Gorgias*) heybetli konuşmasına da bakınız 482d–487.

> Ama bireyde farklı sonuçlara ulaşırsak topluma bir kez daha dönüp bu yeni sonucu test ederiz. Talihimizin de yaver gitmesiyle bu iki durumun bir karşılaştırmada sürtüşmesi, deyim yerindeyse iki değneğin sürtüşmesi, ahlakı alevlendirecektir. Bir kez ortaya çıktı mı da hayatımızın merkezine oturur (IV, 434e-435a).

Peki bu düşünceyi bireye uyguladığımızda nasıl görünüyor?

Yönetici seçkinlerin akla, iktidarın yardımcı araçları ile ordunun "yüreğe", zanaatçıların da Platon'un şehvet, açlık ve susuzluk olarak örneklediği haz ve tutkulara yakın olması durumunda benzeştirme işe yarayacaktır. Benliğin ilke uyarınca böylesi "parçalara" bölünmesi çok açık değildir ve Platon bu konu üzerine uzun zaman harcar. Başlangıç noktası, bireyin kendi içinde kimi çatışmalarının olması olasılığıdır: Örneğin şahsi çıkarın durağanlığı ile iştahın doymak bilmezliği veya iğrenme ile merak arasındaki çatışma (IV, 439e). Çatışma olasılığı ortaya çıktığında, çatışmanın taraflarını "farklı şeylermişçesine" düşünmenin yaklaşımı gerekir (IV, 440a) ve bu da zaten kaçınılmaz görünmektedir. Çatışma, varsayımsal özelliklerin temsiline bağlıdır: Utanç, arzu; yetinme, açgözlülük; ihtiyat, zevk. Freud'un daha sonraları bütünüyle bilinçdışı bir zihni, diğer bir deyişle kaynaklarını öznenin bilemediği ama kendine özgü bağları bulunan inanış ve arzular dizisini, çatışkılı dürtülerin kişide aynı anda var olmasına dayandırmasındaki düşünce silsilesi tam da budur. Platon böylesi bir aşırılığa gereksinim duymaz; akıl, "yürek" ve arzunun çevreleyip sarmaladığı arzu ve eğilimlerin varlığı ona yetmektedir.[49]

---

49 Freud'un görüşü geliştirmesiyle ilgili aydınlatıcı yorumlar için bakınız: Jonathan Lear, *Freud*, London, Routledge, 2005, s. 24.

7. BÖLÜM

Yürekli Kişi

Neden bu üçlü? Görünüşe göre akıl ve arzu yetinebiliyoruz. Davranışı betimlemeye dair pek çok modern girişim, arzunun (Veya seçim yapmanın) neyi amaçladığımızı belirlerken aklın da çevremize karşı farkındalığımızı ve arzularımızı doyurabilme yeteneğimizi belirlediğini varsayarak bu ikiliyle yetinir. Bu tabloda "akıl" egemen olmanın çok uzağındadır. David Hume'un şu meşhur ifadesiyle:

> Tutku ile aklın mücadelesinden bahsederken kesin ve felsefi konuşmuyoruz. Akıl, tutkuların kölesidir ve öyle de olmak zorundadır. Tutkulara itaat ve hizmet etmekten başka görevi de yoktur.[50]

Bu çerçevede akıl ve tutku arasındaki mücadele olarak yaptığımız yanlış değerlendirme aslında iki tür tutku arasındadır:

---

50 Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme (A Treatise of Human Nature)*, Kitap II, Kısım 3, Bölüm 3, s. 415.

Saygınlık için kendi halinde olmanın durağan arzusu ile intikam ve şehvetin şiddetli arzusu. Yanlış kanılara dayanmadığı veya yanlış kanılarla çakışmadığı sürece tutkular "akıldışı" olarak eleştirilemez. Yukarıda bahsettiğimiz iki durumda, doğrusunu söylemek gerekirse, "akıldışı" olan kanılardır aslında.

Bu çerçeve, eleştiriyi başka zeminlere çekmek için arzulara veya tutkulara fazla alan bırakıyor. Bunlar ihtiyatsız, aşırı, yanlış yönlendirilmiş, olgunlaşmamış, kırıcı, hayal bile edilemez ve her tür zeminde en çok baskı altınanlar olabilir. Son derece kötü niyetli, acımasız veya çarpık da olabilirler. Stoacılığa ve Budizm'e göre kişide olabildiğince az tutku olması en iyisidir. Tutkular veya arzular doğru veya yanlış değildir, neyin doğru neyin yanlış olduğunu ayırt etmek aklın alanıdır.

Hume'un çerçevesi zorunlu bir çerçeve değildir. Aslında çağımızın ahlak kuramında en çok tartışılan noktalardan birine parmak basmaktadır. Hiç kuşku yok ki Platon (ve Aristoteles) ile keskin bir kopuşu da işaret etmektedir. Hume bunu bilerek yapmış da olabilir. Ancak Platon'un çerçevesi de açık olmaktan uzaktır. Örneğin Platon'da nereye kadar uzandığı pek de açık olmayan akıl, kısmen tutkunun (Bilgeliğe aşık olanlara veya şeylere uygun düşen düşünceleri olanlara ait bir tür erotik tutku) bir yaratımıdır. Geçmişe gidildikçe, "beden" ile tutkuların birlikteliği, zihnin en ulvi sayılan aklî duygularına ve özellikle de aklî Tanrı sevgisine taban tabana zıt olan bu birliktelik karşımızdaki genel resmi sık sık daha da karmaşık hale getirmektedir. O halde bu fenomen, aklî olan ile sevgiye dair olan bir bölümlemeye olanak tanımamalıdır; yoksa Tanrı'ya bir taraftan alay ve küçümsemeyle bakılırken öte taraftan doğası anlaşılmadan körü körüne sevgi duyulmasına korkunç bir olasılık olarak kapı aralanabilir. Sonuçta Batı

dünyasının aklı ve tutkuyu birbiriyle nasıl ilişkilendirmeye çalıştığını bir tanıma oturtmaya çalışmak akıllıca değildir.

Her ne olursa olsun, Platon üç sacayaklı çerçevesini geliştirirken aslında aklında daha önemli bir sorun vardır. Onun "yürek" ile istek/arzu ayrımı, söz gelimi kişinin iç dünyasındaki patolojileri veya insanları düzenli olmaktan alıkoyacak kimi yolları işaret etmeye yaramaktadır.[51]

"Yürek", Platon'un deyimiyle *thumos,* çobanın güvenilir yardımcıları olan çoban köpeklerine denk düşmektedir. Bunlar yönetimin silahlı kanadı gibidirler ve yönetici seçkinlerin kararlılıklarını uygulamaya koyacak olan da bunlardır. Kimi zaman Platon'da tutkunun özel bir tanımı olduğunu görüyoruz; tutku bu tanımda gurur, utanma ve *amour-propre* (İzzeti nefis) veya şeref (Kendimizi kapıp koyvermemize, domuz gibi tıkınmamıza ve arzunun yakıcılığına boyun eğmemize engel olan bir tür "yürek") ile bağıntılanır. *Phaedrus*'ta (253e), yürekli at ile utanma denkleminin apaçık ortaya konduğu kısımdaki tanım tam da böyledir. Bu aynı zamanda zavallı Leontius'un iç çelişkisinin doğduğu noktadır; yeni infaz edilmiş bedenlere bakmaktan neredeyse cinsel bir haz almakta ama aynı zamanda da bu utanç verici arzuya sahip olduğundan-boyun eğdiğinden dolayı kendisinden nefret etmekte-iğrenmektedir (IV, 439e). Hume açısından buradaki sorun Leontius'un utancının sadece başka bir arzu, yani örneğin Locke'un bahsettiği "genel eğilim yasasına" uygun düşen, diğer bir deyişle başkalarının gözünde itibar sahibi olma arzusu olup olmadığı sorunudur. Tam böyle olmasa bile bu noktadan, örneğin Adam Smith'in adlandırmasıyla başkalarının sesini başkaları olmadan da dile getiren "yüreği olan adam" tanımından serpilen bir kaygı ola-

51 Bu bölümü kusursuz bir çalışma olan *Plato and the Hero* adlı esere borçluyum. Angela Hobbs, *Plato and the Hero*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

bilir. Çocukluk dönemindeki aile baskısının yeşerttiği korku da olabilir. Öyleyse ilkin akıl ve arzunun düalizmi daha iyi bir yapı olarak belirebilecek, ikinci olarak da tutkunun, utanma duygusunu da kapsayacak biçimde şerefle ilgili olanlar ve diğer öğeler olmak üzere bölümlenmesini getirecektir; zevkler iyi ya da kötü olabilir ama bunların şiddeti ve yönü ilkesel açıdan utanmazlığa, dengesizliğe, arsızlığa yakındır.

Thumos sadece utanma duygusu değildir. Simgesi hem çoban köpeği hem de 9. Kitap'ta (588d) açıkça söylendiği üzere aslandır. Özellikle de savaşçı-aristokratın psikolojisi, şeref düşkünlüğü ve zafer arzusu ile yakından ilişkilidir. Antikçağ'da yürekli adamın paradigması, Homeros'un *İlyada*'sında şeref ve askeri kahramanlığın ete kemiğe bürünmüş en delişmen örneği olarak Akhilleus'tur. Kitabın daha en başında, Akhilleus'un şerefi, Yunan kuvvetlerinin başkomutanı Agamemnon tarafından hakarete uğrar. Akhilleus ordunun önünde utanmıştır bir kere, küskünlükle geri çekilir ve Yunan ordusuna hiçbir katkı sağlamaz. Ancak can dostu Patrocles Hektor tarafından öldürdüğünde, Akhilleus silkelenip kendine gelir. Hektor'u öldürürse kendisinin de kısa zaman sonra öleceğini bilmektedir. Ölümden dehşet duymaktadır, yaşama âşık olan biridir. Ancak ölümü ve zaferi yeğleyerek cinnet halinde savaş meydanına iner, Hektor'u öldürüp cesede saygısızlık eder, yolda ise Patrocles'in cenazesinin yakılacağı ateşe on iki tane Truvalı esiri kurban etme vahşetini gösterir. Akhilleus, Hektor'un cesedini, Kral Priamos'un oğlu için döktüğü gözyaşlarından etkilenmesi sonucunda geri verir.

Aslanlar gibi Akhilleus da sorun oluşturuyor. Hırçındır ve Agamemnon'a yöneltiği gaddarlığı düşmana da yönelecektir ve öyle de olur, öfkesi doruğa ulaştığında affedilemez canilikler yapmıştır. Ölçüsüzdür ve ılımlı olmaktan çok uzaktır,

her şeyi taşkınlıkla yapıyordur. Ancak diğer yandan yiğit kişiye veya kahramana özgü bir cazibesi de vardır. Güçsüz ruhları mıknatıs gibi kendine çeker: Büyük İskender bilinçli bir şekilde onu örnek almıştı ve Ari "erkeklik" kavramı Nazi ideolojisinin öncelikli meselesiydi. Demokrat siyasetçilerin hiçbiri bu cazibeyi hafife almaya cüret edemez. Bizim uçak gemisinin üzerinde durup poz veren George. W. Bush'u, kağıttan kaplana oy verip yönetici yapan Kaliforniya halkını veya İngiliz siyasetçilerinin sahte futbol düşkünlüklerini düşünmemiz gerek. Buna ek olarak şunu söylemek istiyorum ki 1964 yılında sanat eleştirmeni Kenneth Clarke, Victoria döneminden selefi John Ruskin'i, gerçi bu gönderme kızları şimdi ayağa kaldırabilir ama "kız gibi üniformalılara kırıtan" (Kaldı ki üniforma bugün ancak ergen oğlan çocuklarını cezbeder) bir entelektüel olarak tanımlar.[52]

Herhalde Clarke, belki Ruskin de aynı biçimde, Platon'un askeri Sparta rejiminde tutsak kaldığını ve bu düzeni kendi cumhuriyet idealinde temel aldığını düşünerek bu konuda Platon'u tamamen yanlış anlamışlardır. Platon açısından Akhilleus gibi biri, tam tersine, ideal olmaktan çok uzaktır çünkü *thumos*'u aslında bir sorundur. Platon, böyle birindeki gaddarlığın ve zafer arzusunun daha ılımlı güçlerle dizginlenmesini ister. Bunlara "akıl", uzun süreli veya medeni "arzular" dememizin pek fazla önemi yok. Mutlaka sadakat veya toplum düzeni veya ölçülülük gibi şeyleri kapsamalılar. Hattâ Akhilleus'un ölüm korkusu da yersizdir çünkü sonra öğrendiğimiz üzere bilge kişi, korkularından arınmış olmalıdır.

Aristoteles *Retorik* adlı eserinde, Platon'un üzerinde durduğu *thumos* insanını şöyle ele alır:

---

52 Kenneth Clark, *Ruskin Today*, London, John Murray, 1964, s. 269.

> ...tutkulu, sert mizaçlı, fevri hareket eden ve *thumos*'u gemleyemeyenlerdir. Hakaret görmeyi kaldıramamayı şereflerini koruma aşklarına borçludurlar ve kendilerine yanlış yapıldığını düşündüklerinde öfkeden köpürürler. Şerefi severler ama zaferi ondan da çok severler: Gençlik üstünlüğe can atar ve zafer de bir üstünlük türüdür... Damarlarındaki *thumos* ve umut sayesinde daha cesurdurlar. İlki korku duymalarının önüne geçerken, ikincisi kendilerine güvenmelerini sağlar... ve işe yarar adımlar atmaktan ziyade asil adımlar atarlar: Bir şeyin önünü sonunu hesap ederek değil mizaçlarıyla davranırlar. Hesap etmek işe yarar bir adım atmayı, erdem ise asil olanı hedefler... Her şeyi taşkınlıkla yaparlar; geri kalan her şey hariç, hem sevip hem de nefret ettikleri bir tek taşkınlık vardır... Günahkâr olmanın değil, küstahlığın ve sınırları zorlamanın bir sonucu olarak hata yaparlar.[53]

Platon bu karakterin cazibesinin farkındadır. Bu karakter, dramanın ve şiirin kötü etkileri konusundaki kaygısının bir parçasıdır çünkü haz aldıracak drama için biçilmiş kaftandır. Filozoflar hakkında değil, eylam adamları hakkında daha çok şey anlatılır ve bunlar, aklı başında kimselerden ziyade gençleri daha fazla etkiler.

Platon "erkeklik" idealini takdir etmemektedir. Aslında Friedrich Nietzsche'nin Platon'la ilgili rahatsızlık duyduğu noktalardan biri de budur; soluk benizli ve hastalıklı bulduğu Platon felsefesi "güç istencine", egemenlik mücadelesine ve yaşama istencine bütünüyle karşıttır.[54] Nietzsche böyle sade-

---

53 Aristotle, *On Rhetoric*, çev. George Kennedy, Oxford, Oxford University Press, 1991, 1389a3–b13. Parça Hobbs'dan alınmıştır. s. 40.

54 Daha fazla bilgi için bakınız: *Şen Bilim*, çev. George Kaufmann, New York, Random House, 1974, 349. (Nietzsche'nin kitabının Almanca özgün adı aslında Provans dilindeki "*gaia scienza*" *teriminden türetilmiştir. Eser Türkçe'ye her nedense kelimesi kelimesine "Şen Bilim" adıyla çevrilmektedir. "Gaia scienza" trubadur şarkılarına verilen addır,*

leştirmektedir ama Platon kişinin içindeki *thumos*'u reddediyor değildir. Platon thumos'u ister ama tamamıyla evcilleştirilmiş olarak ister. Cesaret kavrayışımızı, çiğ bir güç istencinden, savaş ruhu ile askeri zafer arzusundan ayırarak yeniden biçimlendirmemizi ister. Cesaret, cinnete varacak küstah bir yaradılış değil, Sokrates'in ortaya koyduğu üzere azim veya metanet gibidir, bir durumu ve o durumun gereklilikleri-ni apaçık anlamayı gerektiren bir özelliktir. Bunun en göze çarpan işareti, *Devlet*'teki o ünlü cinsiyet eşitliğidir. Erkekler kadar kadınlar da yönetici seçkinlerin parçası olabilmektedir. Kişinin iç dünyasının düzenli olmasına dönersek, kadının erdeminin erkeğinkine eşit olduğu anlamına gelen bu durum, erdem ile "erkekçe olan" arasında bir uçurum oluşturur.

bilimle uzaktan yakından bir ilgisi yoktur. Ed.N.)

8. Bölüm

Uzmanlaşma

Üç sınıftan herhangi birinin diğer sınıflardan birinin sınırına girmesi ve rollerin değişmesi kadar feci bir şey olamaz. Eğer bu vuku bulur ise o vakit "suçlu" kavramını kullanacağımız doğru bir bağlam kalmayacaktır. (IV, 434b)

Platon'un devletinde uzmanlaşma ilkesi ahlakın özüdür. Düzenli toplum, yöneticilerin yönettiği, yardımcıların askeri ve siyasi görevleri yerine getirdiği, üretici sınıfın ise kendilerine ayrılmış işleri yerine getirdiği bir düzeni gerektirir. Bir çeşit kast sistemidir bu ve kastlar kemikleşmiştir. Platon kendi kastından bir diğerine geçmek isteyenleri sadece aristokratik ve yakıcı bir aşağılama beklediğini ifade eder. Çalışan Kişi'nin eğitimine, Açık Üniversite'ye, kendini geliştirmeye yönelik olup da herhangi bir zamanda ve ömür boyu faydalanılabilecek fırsatlara izin vermeyecektir. "Bayağı ticari faaliyetlere" mahkum edilenlerin mahkumiyeti ömür boyudur. Tahliye söz konusu değildir. Tarih boyunca birçok aristokrat gibi, sonradan zengileşenlere, sonradan görmelere Platon da tahammül edemez.

Kast sistemini sevmiyoruz, buna başkaldırmamızı sağla-

yacak kimi değerler var: Bireyselcilik, insancıllık, özgürlük, eşitlik. Devletin, iç dünyası düzenli bireyle benzeştirilmesi Platoncuların o çok iyi sığındıkları yerlerden biridir. Önerilen devletle ilgili olarak bize bağnazca, dolayısıyla alçakça gelen şey belki de olumsuz benzeştirmenin bir parçasıdır ama iç dünyanın düzenli oluşunu düşündüğümüzde daha zararsız, hattâ aydınlatıcı bile olabilmektedir. Siyasi açıdan ele aldığımızda, Platon, kolektif olanın bireye üstün olduğunu, yani totaliterliğin özünü savunmaktadır. Ancak bireysel açıdan bakarsak, insanın bir yönünün diğerlerine göre dengesizce gelişmesini (Örneğin fazla cesaret veya doymak bilmeyen bir iştah) engelleyecek değer olarak kişinin iç dünyasının ahengini savunuyor olabilir. Toplumun refahının desteklenmesinde bir zarar olmadığından, herkesin kafasında evire çevire düşündüğünde hedef de bu olduğundan, burada totalitarizm suçlamasına yer yoktur. Tabii eğer böyle işlerlik kazanırsa, ulaşacağımız herhangi bir sonuç, devlet ile ruhun karşılaştırılmasından değil, bu karşılaştırmaya rağmen ortaya çıkmış olan sonuçtur. Devlet, umudu boşa çıkarabilecek kusurlu ve güvenilmez bir rehber olarak ruhun daha büyük ölçekteki bir temsili değildir.

Peki, bu benzeştirme her durumda işe yarıyor mu? Elbette zayıf noktaları mevcut. Örneğin, iç dünyası karmakarışık birini birini kafamızda canlandırmak kolaydır ama arzuları olağan biçimde işlemeyen birini düşünmek olanaksızdır. Nitelikli bir ayakkabıcıyken pes edip vasat bir asker olan birini kafamızda canlandırmak pek zor değildir ama susamak duygusunun utanmanın işini "üstlenmesi" veya astronomi hakkında daha fazlasını öğrenme arzusunun işlevini şehvetin üstlenmesi anlamlı gelmez. Susamak sonuçta susamaktır, şehvet de şehvet. Devletteki düzensizliğin nedeni, bireylerin, kendilerine biçilmiş rollerin dışına çıkmaya çalışmalarıdır. Ancak

arzular amaçları ile tanımlanırlar ve farklı roller üstlenemezler (Buna rağmen elbette bastırılabilirler veya başka arzularla yer değiştirebilirler).

Platon, ne kastettiğini, amaç değiştiren arzular değil "şeyler üzerinde hâkimiyet kurmak" isteyen arzular olarak açıklar, rahatsızlık duyduğu şey budur (IV, 442b). Bireyin ahlakı kendine hâkim olmayla (diğer adı olarak özdenetimle) eşitlenmiş gibi görünmektedir ve Platon'un düşüncesinin özü bu eşitlemedir. Bütün bu ayrıntılı benzeştirme bize Platon'un ölçülü olmaktan yana olduğunu, amaçsızlığın ve aşırılığın da karşında olduğunu verebilmektedir.. Öyle olsun ama sırf bu noktaya varmak için bu kadar lakırdıyı çekmemiz mi gerekirdi?

Her ne olursa olsun ahlak ile özdenetimi eşitlemek kulağa garip geliyor. Sonuçta soğukkanlı ve aklı başında pek çok kötü insan var. Tukidides zamanında Atinalı diplomatların öz denetimi son derece yerindedir. Köpürmez, yumruklarını sıkmaz, dişlerini gıcırdatmaz, hattâ seslerini bile yükseltmezlerdi. Buna gereksinim de duymazlar. Aklın son derece tatminkâr biçimde tutkuya çekidüzen vermesi olarak gördükleri şeye, diğer bir deyişle Atinalı'nın çıkarının yattığı o soğukkanlı ve hesapçı anlayışa sahiptirler. Görünüşe göre Thrasymakhos olan biten her şeye başını sallayabilmektedir. Kendisini askeri bir *thumos'a* veya doymak bilmez arzulara sahip biri olarak tanıtmasına gereksinim duymaz.

Bu noktadaki endişe, akıl şemsiyenin altında kalan şeye yöneliktir. Eğer siyasetin yönetici seçkinleriyle aklın benzeştirilmesi korunacaksa o halde aklın kendisine ait en azından bir tanecik bir arzusu olmalıdır: Bileşimin refahıyla, yani şu durumda kişinin kendisinin refahıyla ilgilenmek. Burada önemli bir soru akıllara gelmektedir. Neden başka bir ilgi değil de bu ilgi başlı başına akılcı olmak zorunda? Birçoklarına göre, etik,

kişinin kendi refahına yönelik bir bencilliğin veya hodbinliğin baskın güçlerinin arasından bir tür diğerkâmlık veya başkaları için samimi olarak tasalanma çıkarmanın boş uğraşıdır. Gerçekten de birçok metinde, 19. yüzyılın Cambridge'li filozofu Henry Sidgwick'in "*Method of Ethics*" başlıklı önemli eserinde de konu bu bağlamda yapılandırılmıştır.[55] Başkalarının refahı için duyulan ilgiyi, daha en baştan, hiç de gözle görünür bir durum olmadığıyla veya azgın bir şahsi çıkarın hizmetindeki acınası bir isteğe indirgeyerek açıklamak en hafifinden keyfi bir değerlendirmedir. Bunun böyle olması için, kişinin aklının kendi refahına sabitlenmiş olması gerekir. Karşı karşı kaldığımız dehşetengiz sonuç, gerçek diğerkâmlığın hiç de arzu edilmediğidir; dahası gerçek diğerkâmlık şu durumda ruhtaki bir çatlağı, başkasının halinden anlamak türünden bir tutkunun akıl dizgininden kaçış anını temsil etmektedir. Düzenli bir ruhta böyle bir kaçışın olmaması gerekir.

Bu kaygı, bütün arzuları ve ilgileri aklın alanından çekip çıkararak huzur bulamaz. Aklın da kendisine özgü ilgilere gereksinimi var. Bütün arzulardan arınırsa gündemi boşalacağından arzuları yönetmesinde, onları belli bir derecede sınırlandırmasında veya teşvik etmesinde neyle değerlendirilecek? Akıl böyle anlaşıldığında Hume'un söylediği üzere, istediğimiz şeyin peşindeyken bize yol gösterebilecek hakikatleri yüceltebilen ama herhangi bir arzumuza karşı kendimizdeki güçleri işe koyamayan bir köleden, tastamam tutkuların kölesinden daha farklı bir şey değildir.

Öyleyse belki de aklın alanına sadece bencilliğin değil ama başkalarının refahıyla ilgilenmenin de katılmasına izin verecek farklı bir yönde ilerlemek daha iyi olabilir. Şu halde Atinalı diplomatlar, gündelik yaşamdaki aklın birer örneği de-

55 Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, Londra, Macmillan, 1874.

ğillerdir. Miloslular için tasalanmaya bağışıklıkları olduğuna göre kafalarındaki muhakeme kısmını kesip atmış olmaları gerekmektedir. Dolayısıyla düzgün ve dürüst olmaları boşa çıkmıştır.

Elbette böyle söylenebilir ancak asıl soru *Devlet* bunu söyleyecek hakkı kazandı mı sorusudur ve cevabın evet olması şüphelidir. Düzgün bir ruha sahip olmanın, bizi, başkalarıyla neden bir görüş birliğine götüreceğine, başkalarının gereksinimlerini ve taleplerini göz önünde bulunduracağımız -üstelik sıra Miloslulara geldiğinde Atinalı heyette olmadığını apaçık gördüğümüz- o eğilimi bize neden kazandıracağına dair bir ipucu yok halâ. İnsanların, sadece kendilerini düşündükleri rotayı izlediklerinde kendi mutluluklarını ve gelişimlerini neden baltalamış olacaklarını bilmiyoruz. Diplomatların, eğer "akılcı" olmaları gerekiyorsa, Atinalıların apaçık çıkarını görmezden gelmeleri veya buna neden ihanet etmeleri gerektiğini bilmiyoruz. Başka bir deyişle, Platon öncelikle, kişinin düzenli iç dünyası ile mutluluğu arasında sıkı bir bağ kurmaya çalışarak Glaukon'un meydan okumasını karşılamaya çalışıyor olabilir. Ancak ruhun düzgün oluşu yine ruhun kendi ahenginin düzenidir ve başkaları ne olursa olsun anlayışıyla buluşabilir. Böyle olduğu sürece Thrasymakhos, Atina heyeti ve hattâ yeni muhafazakârlar ve güce dayalı siyasetin diğer savunucularının sesi kesilmediği gibi, ortak bir zeminde karşılaşılmış da değil.

En sadık Platoncular bile burada pes etmek zorunda kalıyor. Victoria döneminin akademisyenlerinden George Grote, Platon'un, temelde iç ahengi ihtiyatla korunma amacından veya özsaygıdan, aslolarak diğer insanları ve çıkarlarını gözeten erdem olarak adalet erdemini türetmeye, yani kareden daire çıkarmaya çalıştığını düşünmektedir. Bunun, kendi sağ-

lığını önemseyen bir insanın eğer akılcı biriyse başka herkesin sağlığını da önemseyeceği anlamına geldiğini söyleyebiliriz. Bu böyle olamaz.[56]

56 Charles Kahn, *George Grote Reconsidered* (*George Grote's Plato and the Companions of Sokrates*), editör W. M. Calder ve S. Trzaskoma, Hildenheim, Weidmann, 1996, s. 49.

9. Bölüm

Bilgi ve İnanış

Dediğim gibi "Filozoflar kral olmadıkça veya mevcut krallar, iktidar sahipleri felsefeyle yeterince ilgilenmiyorsa", başka bir deyişle siyasi güç ile felsefe bir noktada buluşmuyor ise (...) işte o vakit siyasi sorunların, Glacuon'un itirazının, hattâ insani sorunların bile sonu gelmez… (V, 473d)

Platon insanı hayrete düşüreceğinin peşinen farkında olarak, düzgün devletlerde yönetici seçkinlerin filozoflardan oluşması gerektiğini öne sürer. Nedenine değinmeden önce burada kastedilen bir derece ılımlı öğeleri işaret etmek yararlı olabilir. Sonuçta, daha çok bilenlerin, ilgili konularda bilmeyenlere göre daha iyi lider olduklarını öne sürmüyor. Yöreyi iyi bilen bir kılavuz oraya adımını atmamış olana göre daha iyidir. Açık denizi bilen bir kaptan bilmeyenden daha iyidir. Yöneticilerin işi ile başka meslekî beceriler arasında bir benzeştirme bağı gerekiyordu sadece; yönetici seçkinler gittikleri yolu bildikleri sürece işler yolunda gider.

"Gittiği yolu bilmek" elbette bir devleti yönetmek söz konusu olduğunda geniş kapsamlı bir birikim ve beceri ge-

rektirir: İnsanların güdülerini anlayabilmek, olası kararların sonuçlarını kestirebilmek, geniş bir yelpazedeki sorunların üstesinden gelebilmeye yönelik strateji geliştirmeye yetecek bir yaratıcılık vs. Bizler farklı uzmanlık alanlarının açısıyla düşünüyoruz; iktisatçılar, strateji uzmanları, planlamacılar, yani her meslek alanı, diğer alanların vereceğine tepkiye karşı duyarlılığı olan bir toplam oluşturuyor. Hükümetlerin iyi işlemesi için tam anlamda bilgilendirilmeleri gerektiğini söylemek hiç sıradışı değil. Modern dünyanın ideolojisinin büyük bölümünü oluşturan bu bakış açısı Platon'un açısıdır. Victoria döneminin öncelikli sorunu yeniden yapılanmada kamu görevlilerinin eğitimi sorunuydu ve Britanya'da bu sorun *Devlet*'in gölgesinde bilinçli bir şekilde çözüldü.[57]

Uzmanlar, değerlendirmelerini, son kararı veren mercilerin onayına her ne olursa olsun sunmak zorundadır. Bir hükümdara, seferin maliyetinin karşılanabileceği, yeterli insan gücünün olduğu, teknik sorunların aşılabileceği söylenebilir ama yapılacak şeyin bu olup olmadığının kararını verecek olan kişi hükümdardır. Bu noktada, Platon'un da gayet farkında olduğu üzere, yönetim ve meslekî beceriler arasındaki benzeştirme çatırdamaya başlamaktadır. Bir kılavuz veya gemi kaptanı, tıpkı ayakkabıcı veya başka bir üretici gibi, belirlenmiş mantıklı sonuçlara ulaşmak için çalışır: Yolu bulmak, seyahati güvenle ve hızlı bir şekilde tamamlamak. Eğer yapılacak şeye karar verilmezse, hedeflenmiş olan sonuçlara ulaşılamaz. Açıkçası sorun şu ki eğer bir sonuca ulaşmak istiyorsanız, bunun elbette bir yolu vardır ama ulaşmak istediğiniz sonuç başka ise o

57 Bkz. R. M. Ogilvie, Latin and Greek, a History of the Influence of the Classics on English Life from 1600 to 1918, London, Routledge, 1964 ve John Glucker, 'Plato in England, the Nineteenth Century and After', in *Utopie und Tradition*, editör H. Funke, Würzburg, Könighausen u. Neumann, 1987.

zaman yolu da değişir. Önemli olan hangi yoldan gideceğinize karar vermektedir. Kazanmak istiyorsanız savaşmalısınız. İnsanların güvenliğine daha çok önem veriyorsanız o vakit bu gerçekleşmeyebilir. Yönetici karar vermeli. Olası hazırlıklarını yapmalı.

Hume'ın yukarıda değindiğimiz akıl ve tutku resminde aklın sessiz kaldığı bir nokta var; aklın, tutkuların kölesi olarak işlevi, bu durumu tüm karmaşıklığıyla ortaya koyuyor ve aynı zamanda filozofların koşullular olarak adlandırdığı şeyi gösterebilir; *eğer* bu sonuca ulaşmak istiyorsan, *şu* yolla ulaşabilirsin veya *bu* tehlikeyi göze alırsın. Ancak sonuca varmayı istemenizi veya tehlikeden kaçınmanın ne kadar önemli olduğunu söylemez. Tutku yöneticinin ruhunu ele geçirmek için mücadele ederken, yani diğer bir deyişle karar üzerindeki hakimiyet için debelenirken, akıl işte bu yüzden sessizliğe bürünüyor. Ne yaptığınızı ne istediğiniz belirler ve elbette istekler diğer isteklerin ışığında eleştirilebilir olmalarına rağmen şurası kesin ki tutkuların ağı her ne şekilde örülü olursa olsun akıldan bağımsız varolur. Platon'a göre bu doğru değildir. Seçenekleri bir çırpıda sıralayan veya daha kötüsü daha en başta numaraları birleştir resmi veren bir yanıt varsa, neyi seçtiğinizin bir önemi yoktur. Ancak gerçekten bir yanıt varsa, yeterli derecede bilgelik ve anlayış göstermesi, yöneticinin o yanıtı bulmasına ve tutkularını dizginlemesine, şu halde kendisi için en iyi seçeneği, yani yapılması gereken şeyi yapmasına olanak tanır. Hume'a göre bir yöneticinin akıllıca karar verdiğini veya ne yapması gerektiğini gösterdiğini *söyleyebiliriz* ama Platon'un kastettiği biçimde *anlamlandıramayız*. İltifat etmiş diyebiliriz çünkü yöneticinin önceliklerini veya korku ve arzularının genel çerçevesini paylaşıyoruz. Ancak yöneticinin, o kararı hakikate veya akla uygun aldığının bir belirtisi yok

ortada çünkü hakikat ve akıl, sonuçlar söz konusu olduğunda hep sessiz kalır.

Platon bu görüşe katılmamaktadır. Arabacı ruhun ve tutkunun atlarını yönlendirir; yönetici de savaşkan eli ve halkı yönetir. Dolayısıyla bir yönetici daha ilk aşamada neyin en iyi olduğunu bilmelidir. Bu noktada, yöneticinin bu kararı verecek bilgeliği ve anlayışı nasıl elde edip uygulayabileceği sorunu ortaya çıkmakla birlikte, konu bu olduğuna göre, Platon'un aklında iyi eğitilmiş kamu yöneticisinden çok daha köktenci başka bir şey olduğu çarçabuk anlaşılmaktadır. Bizi "ebedi felsefeye" götüren bu yerde hafif bir Platon yerine kelimenin tam anlamıyla ağır bir Plato buluruz.

Bu can alıcı argüman Beşinci Kitap'ta 474d'den başlayıp sonuna, yani 480a'ya kadar devam ediyor. Özetle, Sokrates, filozofun bilgiyi (Şu veya bu özel konudaki bilgi de denebilir) kısmen değil bir bütün olarak arzuladığını kabul eder. Buna ek ve birinci dereceden önemli olarak, filozof farklı sesleri ve görüntüleri toplamaktan zevk alan başıboş bir gezgin veya tiyatrosever de değildir. Filozof gördüğünü anlar. Yüzeydekinin altına inebilir. Neyin sıradan neyin temel ama özellikle de güzel şeylerin ve kişisel iyinin çokluğunda neyin sıradan neyin temel olduğunu ayırt edebilir. Yüzeyde sadece tiyatroseverler ve gezginler dolanır. Yapıları itibarıyla kendilerinin özelini aşamazlar, ortak niteliklerini değerlendiremezler.

Öyleyse buradaki argüman güzelliğin ve iyiliğin kendisinin farkına varabilme yeteneği olan, dolayısıyla gerçek alemde yaşayan filozofların tersine tiyatroseverler ve gezginler hayal aleminde yaşamaktadır önermesinin kanıtlanmasına yönelik olarak kurulmaktadır. Başka bir yolla açıklamak gerekirse, Platon, filozofların bilgiye sahip olduklarını diğerlerinin ise sadece inanışlarının olduğunu düşünmektedir. Bilgi sahiple-

rine kıyasla genel sağlığı görece kötü olan inanç sahiplerini buna ikna etmek elbette çok zor. Durum tam anlamıyla şu: Karanlıkta yaşayanlara çok şey kaçırdıklarını kabul ettirmek her zaman çok zordur. Bilgi ve inanışın farklı yetiler veya yetenekler olduğunu kabul etmeliyiz, bilgi şaşmaz ama inanış yanılabilir. Dolayısıyla bu farklı yeteneklerin farklı alanları, farklı kapsamları, farklı işleyişleri vardır. Bilginin ana alanı gerçektir; şu halde gerçek, bilgiye ayrılmış bir alan olduğundan inancın alanı pek de o kadar gerçek olmayan başka bir şeydir mutlaka. İnanış yarı gerçek, içsel bir meseledir. Tam olarak gerçekdışı da değildir çünkü gerçekdışı da idrak eksikliğinin alanıdır. İnanış, konusunu, tam da bu ikisi arasında bulabilir.

Tiyatroseverler ile gezginlere dönersek, bu içsel konunun ne olduğunu buluruz. Onlara şöyle sorabiliriz:

> (...) bütün bu güzel şeyler karmaşası içinde çirkin yanı olmayan tek bir güzellik var mı? Ahlakdışı olmayacak ahlaki bir eylem var mı? Adaletsiz olmayacak bir davranış var mı? (V, 479a)

Cevap şaşırtıcı bile olsa, "yok". Çokluğun herhangi bir öğesinin "her ne olduğu söyleniyor olursa olsun, öyle değildir". İşte şimdi, inanışın alanını belirlemiş olduk; kitlelerin şöyle veya böyle bir şey (Örneğin güzel olanı) gördükleri "şeyler karmaşası". Bu şeylerin güzelliği, bir bakıma gerçek ile gerçekdışı arasında gidip gelir çünkü hakikatte güzel olmayandan daha güzel veya iyi olmayandan daha iyi değillerdir. Güzelin ve iyinin kendisini 'değişmez ve kalıcı doğasında' ancak bilginin peşindeki filozof bilebilir ve bu sayede gerçekle temas eder.

Platon'un (Başta Aristoteles gelmek üzere) hayranları bile bunlara ayak direme eğilimindedir ve nedenini hiçbiri anla-

yamamaktadır. Farklı yetiler, dolayısıyla farklı konular olarak bilgi ve inanışın kesinkes bir ayrım oluşturduğuna yönelik kesin ama daha sonra göreceğimiz üzere yüzeysel bir itiraz mevcut. Ancak ve ancak önceden inandığımız şeyi bilebileceğimizi nasıl ki daha bir doğallıkla varsayıyorsak, öğrenmede de neyin önce geldiği (Örneğin gidip görmek) sadece farazidir. Platon'un diğer diyaloglarından *Theaetetus*'daki açıklamaya göre, bilgi hakiki inanıştır ve daha makul bir kökene sahiptir. Şu durumda, kişi kendini daha iyi bir konuma getirmekle bir başkasının sadece inanıyor olmakla kaldığı şeyi bilebilir. Biri, çöp kutusunun içinde ayı olduğundan korkabiliyor veya kuşkulanıyorken, kapağını açmasıyla birlikte bileceği şey ayının orada olduğudur. Ancak şu anda bildiği şey, daha önce kuşkuyla yaklaştığı şeydir. Bilgi ile inanış alanları arasında hiçbir ayrım yoktur. *Devlet*, filozofun "kalıcı ve değişmez" öteki aleminin konusuyla ikame ettiği sıradan dünyadan bizi çekip uzaklaştırmasına dair elle tutulur yanı olmayan bir mazeretten çok daha fazlasını sunuyor. Bunu anlamlı bulabiliyor olsak bile tıpkı Thrasymakhos ve Glaukon arasındaki oyuna benzer biçimde, hamlenin kendisi özel bir amaç için tasarlanmış görünmektedir. Eğer filozof sadece aşkın bir dünyaya ait şeyleri biliyor olursa, yönetim sanatını oluşturan güncel sorunlara ve ucu ucuna çözümlere çok uzaktır.

Kimilerine göre Platon'un içinde bulunduğumuz dünyadan apaçık kaçışı öylesine ölçüsüz görünüyor ki, bilinçsiz bir ahlak ve duygusal durumla hareket ettiği sonucuna varmamıza yetiyor. Nietzsche bu durumu çilekeşliğin sadizmi, yani günlük yaşamı kötüleyip yadsımak arzusu, dünyadan el etek çekmeyi, diğer bir deyişle tutkularımızı, duygularımızı ve yaşamın kendisini yermeyi yüceltme arzusu olarak tanımlar. Bunun kötücül etkinliğinin ve öneminin hiç kuşkusuz ki

farkındaydı. Üstelik bu durum, hem *thumos*'un hakim olduğu Antik Yunanistan'ın altın çağının sonunu hem de diğer akımlarla birlikte karışıp avamlaşan felsefenin Hıristiyanlığın içgüdüsü yapılmasına işaret ediyor. O halde bu durum, Batı uygarlığının bir anlamda itici gücü olarak, Nietzche'nin adlandırmasıyla, çileci "hakikat istencini" veriyor:

> Bir teşekkürü fazla görmeyelim, şurası kesinlikle kabul görecektir ki, dünden bugüne hataların en kötü, en kalıcı ve en tehlikelisi dogmacı olandır, özellikle de Plato'nun icat ettiği saf ruh ve iyi olarak iyi. Şöyle ki Platon'un saf ruh ve iyiyi bulması gibi. Ama artık bunun üstesinden gelindi, şimdi Avrupa bu kâbustan sonra artık rahatça nefes alabiliyor ve en azından artık daha rahat uyku çekebiliyorken, bizler, *asıl görevi hep uyanık kalmak olan* bizler bu hataya karşı mücadeleden beslenen o gücün vârisleriyiz. Birinin çıkıp da Platon'nun yaptığı gibi ruhtan ve iyiden bahsetmesi, hiç kuşku yok ki, hakikatin baş aşağı getirilip yaşamın temel koşulu olan *bakış açısının* yadsınması demektir. Bir hekim şunu sorabilir: "Antikçağ'ın en güzel filizi Platon nasıl olur da böyle bir hastalığa tutulur? Habis Sokrates onu baştan mı çıkardı acaba? Tüm gençliği baştan çıkaran Sokrates olabilir mi? Baldıranı hak etti mi?"

Ancak Platon'a veya daha açık ve "halk dilindeki" ifadesiyle bin yıllık Hıristiyanlık-kilise baskısına -çünkü Hıristiyanlık "halkın" Platonculuğudur- karşı mücadele, daha önce eşi görülmemiş bir gerginliğe yol açtı Avrupa'da: Yay bu kadar gerilmişken en uzak hedeflere bile atış yapabiliriz.[58]

Immanuel Kant zaman zaman Alman İdealizminin aşkın dünya felsefesini suçlu bulurken, bunu daha sevecen ve hoş biçimde ifade eder:

---

58 Nietzsche, İyinin ve Kötünün Ötesinde (*Beyond Good and Evil,*) s. 3.

> Gökyüzünde özgürce uçarken kanatlarının yardığı havanın direncini hisseden küçük bir güvercin bomboş bir yerde uçmanın daha kolay olacağını hayal edebilir. Platon'un duyulur dünyayı bırakması da bu yüzdendir...[59]

Nietzsche'ye göre, Platon bir hasta, Avrupa'yı kendi dünyadışı kâbuslarının karanlığına çeken sadist bir çilecidir. Platon'un gerçek anlama uğruna, anlamayı tek başına olanaklı kılan duyu deneyimini safra olarak attığına inanan Kant açısından ise çok daha affedilir ölçekte bir gaftır. Eğer bu, hafifleştirilmiş Platon olmayan Platon'la karşılaşmamız ise, pek umut verici değildir.

59 Immanuel Kant, Saf Aklın Eleştirisi (*Critique of Pure Reason*), çev. Norman Kemp Smith, London, Macmillan, 1929, Giriş, A5/B9, s. 47.

10. Bölüm

MAĞARA MESELİ

Şu halde güneş, görme yetisinin kendisi değildir, güneş görme yetisinin sebebidir ve görünen dünyadadır... Görünen dünyada, göz ve görünen nesneler açısından güneş neyse, kavranan dünyada da zihin ve bildiğimiz şeyler açısından iyi tam da odur. (VI, 508b–c)

Platon, duyulur dünyayı, kalıcı ve değişmez bir gerçeklik doktriniyle, diğer bir deyişle "yanılmanın ve yanıltmanın olmadığı, her şeyin düzenli ve akılcı olduğu" ilahi ve düzen içindeki başka bir dünya doktriniyle bir tarafa bırakır (VI, 500c). Bu hiç kuşku yok ki duyuların bize gösterdiği ve normal hayatın devam ettiği "çokluğun ve değişkenliğin" akıp giden manzaralarından (VI, 484b) son derece ayrıdır. Bilginin konusunun sadece ve sadece bu gerçeklik olduğu görüşündedir, üstelik böylesi bir bilgi, bu bilgiye hazır hale gelmek için zorlu bir eğitime katlanması gereken filozoflar veya bilgi sevdalıları tarafından, yani bir avuç seçkin tarafından istenebilecek ve ulaşılabilecek olmasıyla olanaklıdır. Sonuç olarak buradaki görüş, bu gerçekliğin ahlak kurallarına ve doğru davranışlara

bir temel oluşturması görüşüdür; erdemin ne olup olmadığının bir bakıma mihenk taşıdır.

Çeşitlilik, bu bağlam çerçevesinde olanaklıdır. Anahtar nokta ise, yönetim açısından yetkin olan seçkin kesimin uygulamaya geçeceği duyulur dünya ile "aşkın" gerçeklik arasında nasıl bir bağıntı olacağıdır. Göz atacağımız bölümlerden de anlıyoruz ki Platon sorunun farkındadır: Filozofun veya yüzeysel bir ön eğitimden sonra felsefeyi bırakmamış sıradan birinin, "kokuşmuş" denmeyecek olsa bile "epey garip bir kişi olduğu" yönündeki (VI, 487d) itirazla karşılaşmaktadır. Sokrates'in dikkat çektiği nokta, felsefecilere avam tarafından saygısızlık yapılmasıdır; *çünkü* adı üstünde avamdırlar, dolayısıyla uygar topluluğa filozofun getirdiği hakiki uzman yorumu değerlendirecek durumda değillerdir. Ancak daha da kötüsü, gelişmemiş bir devlette, birilerine yaranmanın ve dalkavukluğun yaygınlaşmasının getireceği yozlaşma, insanları felsefenin yolundan çekip cahilce bir söyleme ve siyasetin karmaşasına saptıracaktır. Sonuç olarak, türediler ve iddia sahipleri kendilerinde filozofun bilgisi varmışcasına felsefeye davetsiz girecekler, insanların çoğu da bunları gerçeğinden ayıramayacaktır.

Bütün bu engeller, filozof-kralların ve seçkin sınıfın iktidarını oluşturmada tamamen aşılamaz olmasalar da ciddi birer sorundur. Tavuk-yumurta sorusundan ibaret denebilir. Filozof yalnızca ideal bir toplulukta yetişebilir ama bir topluluk filozof tarafından yönetilmedikçe ideal bir toplum sayılmaz. Bu tıkanıklığı açmak için "titreyen bir el", gerekli niteliklerden birine sahip herhangi bir kuşak gerekecektir. Bunun ardından belki de hem birey hem de topluluk kendilsini mükemmeliğe yükseltebilir. Ancak bunların hiçbiri, filozof-yönetici tarafından gereksinim duyulan Aydınlanma türünden bir modeli kendiliğinden vermez.

Bu noktada, seçkinlerin ne bildiğine ve bildikleri şeyi gündelik gerçeklikler olarak kararlarına ve seçimlerine nasıl yansıttıklarına dair daha somut tanımlara ihtiyacımız var. Oysa Platon bize üç imge sunuyor; güneş, yol ve mağara. Güneş bu benzetmede görünen dünyayı ışığa koyar ve aydınlatır. Platon, güneşin, gördüğümüz şeyleri değiştirdiğine de inanmaktadır. Bu benzetme eserde şöyle yer alıyor:

> Zihin için de işte şöyle düşünebilirsin: Zihnin nesnesine hakikat ve gerçeklik ışık tutuyorsa, şurası kesin ki o zihinde zekice bir farkındalık ve bilgi olacaktır. Ancak, nesnesine karanlık işlemişse, yani nesnesinin doğan ve ölen geçici şeylere bağlı olduğu durumda, zihin, inanışlara sahip olacağından etkisiz kalacaktır çünkü inanışları parçalara ayırır ve değiştirir, bu koşullarda zekadan yoksun görünür. (VI, 508d)

Burada yine, bilginin uygun nesnesi olarak gerçekliğin, değişmez olanla tanımlanması var elimizde. Güneş benzetmesi bu durumu çok da açıklamıyor aslında: Öncelikle, güneş ışığında gördüğümüz şeyler tıpkı yapay ışıkta veya zayıf bir doğal ışıkta değişen bizler gibi değişiyor. Güneş ışığı, şeyleri, içinde bulundukları ana hapsetmiyor. Bu benzetme, kalıcı bir "aydınlanma" hakkında kalıcı bir fikir vermiyor. Devam edecek olursak, Platon güneşin ışık yaymasını, bilginin ve hakikatin bizzat iyilik tarafından aydınlatılmasıyla, görünür kılınmasıyla, dahası yaratılmasıyla karşılaştırıyor. İyilik de bildiğimiz şeylere "gerçeklik ve varoluş" bahşediyor (VI, 509b).

Bu durum pek tatmin edici olmadığından, güneşin gülümsemesine ek olarak Platon bize ikinci bir imge, bölünmüş çizgi imgesi sunuyor. Bir çizgiyi eşit olmayan iki parçaya böldüğümüzü, her bir parçayı da bir önceki oranla yine ikiye böldüğümüzü düşünelim. İlk kısım "görünür alemin" bilgisi olsun;

benzerlik, gölgeler, yansımalar, vs. İkinci kısımda ise suretleri ilk kısımda olan şeyler olacaktır; "dünyadaki bütün fauna ve flora ile insan elinden çıkma her türlü şey". (VI, 510a). Bunlar bir bütün olarak inanç alemini biçimlendirir ve bu alem ile bilgi alemi nasıl karşı karşıya duruyorsa gölgeler alemi ile gündelik nesneler alemi de öyle karşı karşıyadır. Ancak bilgi alemi de kendi içinde ikiye ayrılmaktadır. İlk kısım, geometricilerin kullandığı "yansılar" dünyasıdır (Örneğin özel diyagramlar). Bunları kullanıyor olsalar da çalışmalarının hedefi bu bütünü aşarak geometrik şekillerin bütünüyle soyut bir kavranışını oluşturmaktır. Bir diyagram (İster belli belirsiz, kötü çizilmiş bir şekil, ister koyu hatlarla belli edilmiş veya asimetrik bir üçgen olsun) soyut düşünmenin dayanağıdır ancak başlı başına konusu değildir. Pisagor bile ünlü teoremine bir dik açılı üçgenin kötü bir çizimiyle başlamıştır. Ancak sonrasında bilgi aleminin ikinci kısmının en geniş parçasını (Şu halde çizginin dördüncü bölütünü) düşünmeye yöneldi. Platon, bunu, duyu deneyiminin aşılmasıyla ilintilendirerek hiçbir şeye kesin gözüyle bakılmaya ihtiyaç olmadığı noktasına varır. Bu, "aklın kendiliğinden ve kendi diyalektik becerisi sayesinde" kavradığı şeydir (VI, 511b).

Çizgi benzetmesinin de yardımcı olabildiği söylenemez. Bu kurguda hoşa gitmeyecek çok nokta var. Öncelikle, ilk iki kısımda, duyu deneyiminin sıradan nesneleri, gündelik nesnelerin birer gölgesi, resmi veya "yansısı" iması mevcut. Peki biz bunu niçin kabul etmeliyiz? Ben bir kitap gördüğümde, genellikle ne kitabın gölgesini ne de resmini görürüm. Platon'un büyük olasılıkla felsefede sürekli sapılan o yanlış yöne hamle ettiği söylenebilir, ki bu da yanılsama ve sanrı fenomenleriyle başa çıkmak için gündelik algılamayı kitap örneğinde olduğu üzere gibi şeylere "doğrudan" aşina olmanın aracılığıyla (Yani

bizde kitabın "duyu bilgisinin", bir çeşit iç yüzünün, zihinsel resminin bulunmasıyla) çözümlemek zorundayız demektir. Zihin, bu modelde, nöronların ve sinir kavşaklarının "mesaj" ilettikleri duyu süreçlerinin bitimindeki bir yerde, kendisinde ürettiği, iç aleminde ürettiği bir sahnenin izleyicisi olur. Böylesi bir zihin ve zihnin algıya dair amaçları modeli, çoğunlukla cazip ama savunulamaz olarak görülüyor; bunun bir işareti de aynı modelin bizi kuşkuculuğa en kolay götüren yol olması, diğer bir ifadesiyle dış nesnelere erişimin olmadığı aynı iç dünyaya sonsuza kadar hapsolmamız sonucunu doğurmasıdır. Modern felsefenin ideayı söküp parçalarına ayırma yollarını ayrıntılandırmanın yeri elbette burası değil. Çıkmaz sokağı tarif etmek yeterli olacak.[60]

Pek çok filozof, zihnin resmini iç dünya olarak değerlendirmeye saplanmanın bir getirisi olarak yalnızca gölgeler, yanılsamalar veya dış şeylere vekalet eden imgeler tanırlar. Ancak genellikle iki farklı düzeydeki gerçeklikle uğraşırlar: İdealar veya imgeler (Gölgeler) ile gerçek dış şeylerin gerçekliği. Platon'un gerçekliği dörde bölerek oluşturduğu çizgi benzetmesi biraz daha karmaşıktır. Bir sonraki katman ise "sıradan", yani değişen, flora ve fauna ile yapay nesneleri kapsayan şeyler. Bunlar yine de tek başlarına birer bilgi nesnesi olamazlar ama bunun nedeni iç dünyamızdaki görüntülerin ötesine bir adım geçmeye çalıştıkça kuşkuculuğa kurban gitmemiz değildir. Bilgi bu katmanı bütünüyle atlayarak kişisel deneyimlemenin de ötesine geçer. Platon tüm bunları yalnızca inanç alemine -değişiyor oldukları gerekçesiyle- havale eder ama bunu neden yapar? Odamda çiçeklerimin olduğunu, hangi cins çiçeklere sahip olduğumu, aşağı yukarı ne kadar yaşaya-

60 Modern bir değerlendirme için bkz. A. D. Smith *The Problem of Perception*, Londra, Harvard University Press, 2002.

caklarını zamanla değişmelerine rağmen bilebilirim. Sıradan dünyaya karşı önyargımızın nereden geldiği pek belli değil gibi görünüyor ama belki Nietzsche'nin de dediği gibi sıradan hayata karşı duyduğumuz hınçtan kaynaklanıyordur.

Bilgi alemine yeniden dönecek olursak, diyagramlar aracılığıyla yapılan geometri ile tümüyle matematiksel olarak yapılan geometri arasındaki farkla karşılaşırız. Bunlardan ilki, daha önce de belirttiğimiz gibi oldukça ilginç ve bilginin daha düşük düzeydeki bir çeşitlemesini sunuyor. Ancak, asıl gerçek, dördüncü kısımdır: Çemberler ve dik açılı üçgenler, daireler ve poligonlar, yani değişmez konumdaki olağanüstü soyutlamalar. Diğer taraftan matematiksel nesnelerin yüceltilen konumunun uygulamaya (Örneğin etik ve siyaset dünyasında) nasıl harekete geçirileceğine dair henüz bir ipucu yok elimizde.

Şu halde, çizgi imgesinin aydınlanmadan daha karmaşık olduğunu görüyoruz. Devlet'te VII. Kitap'a, felsefe tarihinin en ünlü, en çok yankı yapmış ve felsefeyle çok az ilgisi olanların bile büyük olasılıkla hatırladığı benzetmeye dönelim; Mağara Meseli.

Bu olağanüstü benzeştirmede, sıradan, eğitimsiz, aydınlanmamış insanoğlunun durumu bir mağaradaki mahkumlara benzetiliyor. Gerçi bu mağara oldukça gariptir. Mağaradakiler, öyle bir biçimde bağlanmışlardır ki sadece mağaranın arkasını görebilmektedirler. İçerisi öyle ayarlanmış durumdadır ki, arkalarında bir ateş ve bir de çeşit çeşit heykelin, hayvan figürünün, kuklanın veya korkuluğun taşındığı bir yol var. Bu yapay şeyler mahpusların görüşü içindeki duvara yansırken, "yapay şeylerin gölgeleri...bu durumdaki insanın idrak edebileceği tek gerçeklik oluyor".

Mağaradan miraç, salıverilen bir mahkumun kuklaları ve

ateşi bizzat gördüğünde gerçekleşir. Gölgeler dünyasına alışık olduğundan (Çizgi benzetmesinin terimleriyle söylenecek olursa dört basamağın ikincisine erişmiş olmaktadır) tanıdık olmayan bu manzara karşısında şaşıracak ve ürkecektir. Miraçta devam eden bu eski mahkûmu yine yabancısı olduğu ezici bir gün ışığı dünyasının dik yamacına götürür. Böylelikle, gündelik hayatın gerçeğini derece derece fark etmeye başlar (Bu noktada yolun ikinci kısmını geçmiş üçüncü bölümüne gelmiştir artık). Ardından, son aşamada yapacağı şey, gök cisimlerini ve güneşi "sudaki veya başka şeylerdeki yansımalarıyla değil, oldukları yerde oldukları gibi fark etmek" olacaktır (516b, VII.). Anlamanın tepe noktası budur; nihai aydınlanma, İyinin Biçimi ile tanışmaktır. Artık o her neyse.

Belki de bu harika alegorinin gücü belirginlikten yoksun oluşuyla orantılıdır. Tıpkı en başta bilgi ve bilginin alanı ile inanç ve inancın alanı arasındaki temel ayrımda veya çizgi imgesinde olduğu üzere, Platon'un istediği yükselişin (miracın) nasıl yorumlanacağı açık olmadığı gibi, benzetmeyi ilerletecek eğitim veya aydınlanma süreçlerinin nasıl yorumlanacağı da açık değildir. Avrupa ve İslam düşüncesi genellikle bu üç genel modelden birini izler.

11. Bölüm

DİNSEL YORUM

O halde burada sanıyorum ki söz konusu olan şey... zihni bir tür alacakaranlıktan aydınlığa yönlendirme. Kaldı ki bu yönlendirme gerçekliğe doğru bir miraç, diğer bir deyişle gerçek felsefe. (VII, 521c)

Miracın ilk modeli cidden aşkındır. Bu dünya ile vardığı dünyayı veya daha doğrusu seçime uygun olduğu dünyayı karşı karşıya koyuyor. Gerçekten de Aziz Paulus'un "Şimdi bir camın arkasından bakıyoruz, karanlık hâkim, ama sonra yüzleşeceğiz" (Korintliler 13.12) uyarısını anımsatıyor. Bu açıdan bakınca, Platon'un, Hıristiyan vahyinin inmediği biri olarak yapılabilecek olanın en iyisini, aşkın dünyaya miracın aydınlanma yoluyla yaptığı söylenebilir. Platon tarafından, İsa'nın çağdaşı İskenderiyeli Philon (Philo Judaeus) ile daha sonra ikinci yüzyılda Plotinus gibi "Orta Platoncular" olarak anılan isimler eliyle Avrupa'ya taşınan şey işte budur. Dördüncü ve beşinci yüzyıllarda da Augustinus ve Boethius gibi ünlü filozoflarla Hıristiyanlık içinde ağırlığını artırmıştır. Lorenza de Medici'nin Floransa Akademisi'nde başkanlık koltuğun-

daki Rönesans filozofu Marsilio Ficino, Floransa kiliselerinde İncil'in yanında Platon'un da vaazlarda okunması gerektiğine inanıyordu. Bu aynı zamanda, Hobbes'un temsilcisi olduğu sekülarizm ile bilimin yükselişine karşı istihkam arayan ilahiyatçı ve filozofların oluşturduğu "Cambridge Platoncuları" grubunun adındaki Platon'dur. Genellikle "Yeni Platonculuk" olarak tanımlanıyor olsa da bu sınıflandırma oldukça yenidir çünkü Yeni Platoncular kendilerini sadece iyi birer Platoncu olarak görmektedirler. Platon, yaratılışın tüm yapısını açılayan bir kozmoloji ortaya koyuyor olarak da yorumlanır. Burada, İyinin Biçimi kâinatın merkezinde yaratıcı ve daimi bir güç, enerji ve ışığın ebedi ve değişmeyen kaynağıdır. Bu tepe noktasından aşağıya doğru, yaratılışın birbirini takip eden "esasları", diğer bir deyişle kademeleri vardır. *Logos* bunlardan biridir. Logos, yasada ifade edilen yaratıcı güç, kâinatın yol gösterici ilkesi ve aslına bakılırsa, yaratılışın vesilesi olarak Tanrı Kelamı'dır. Logos, görünen dünyanın ardındaki belli başlı biçimleri veya ilkörnekleri sağlar, görünen dünya da bizim için bunların sadece uzak gölgelerini olanaklı bırakır. Ah şu zavallı özdek ve insanlık, maddî varlıkla kirlenmiş olarak yaratılış merdivenin en alt basamağında kalmışlardır.

Birinci yüzyılın İskenderiye'li Yahudi filozofu Philon, Platonculuk ve Hıristiyanlığın, hattâ Musevilik ve daha sonra İslamiyetin sindirilmesindeki en önemli eksendir. Philon'a göre, Tanrı neredeyse tümüyle bilinemez dolayısıyla da tarifsizdir ve düşünceyle anlamanın çok ötesindedir. Bu nedenle Tanrı ile insanoğlu arasındaki ilişki için bir dolayımın gerektiği bu noktada Logos, yani Kelam, Platon'un Biçimler -veya ilkörnekler- dünyasına koşut olarak aracı işlevi görürken, kendini vakfetmiş zahit için de Tanrı ile bütünleşmenin ulaşılamaz zirvesine doğru yükselişe olanak tanır. Philon aynı zamanda

Museviliğin el yazmalarına alegorik yorumlamalar getirirken, bu dini metinlerin mesajlarını Platoncu dünya görüşünün bu yorumuyla olabildiğince uyumlulaştırır. Platonculuk böylelikle tek tanrılı dinlerin ilahiyatlarındaki felsefi zemini oluşturur.

Bu işlev, Platoncularda "varoluşun nedeni, sağduyunun ilkesi ve hayatın kuralı olarak" -sonuçta Güneş'i gören yetişmiş kişinin yakaladığı her şey-[61] bir Tanrı kavrayışı bulunduğunu düşünen Augustinus tarafından bir kez daha doğrulanır. Augustinus, Platon'un "Atina'nın Musa'sı" olduğunu düşünen Kilise adamlarıyla aynı safta yer almakla birlikte Platon'u vaftiz etme noktasında olmamalarına da açıkça içerlemektedir. Maalesef Hıristiyanlığın vahyini (Musevilik ile İslamdaki biçimi de dahil) reddeder. Hissedilen o ki, Platoncular birkaç kelimeyi ve cümleyi değiştirdiklerinde Hıristiyan olabileceklerdir.

Her şey bu denli güllük gülistanlık olmadı. Belki bir süreliğine Platonculuğu Hıristiyanlığın belkemiği yapmak isteyen ilahiyatçılar için öyle olmuş olabilir ancak bu birlikteki çatlaklar da gizlenemeyecek kadar ortadadır. Platon ve Plotinus'un ebedi ilkesi, Musevilik ile Hıristiyanlıktaki o çok şefkatli, insancıl, dahası aşk ve merhamet veya bunların hiddetli biçimi olarak öfke ve kıskançlık gibi insanî duyguların bizzat zirvesi olan Tanrı'yla ilgilenmez. Bir kişi değil bir ilkedir ve evrenin kişisel olmayan kaynağıdır. Babacan, şefkatli ve insancıl bir yaratıcı değildir. Kendisini cisimlendirebileceği düşünülemez. Böylece belli bir gidişatın sonunda Hıristiyanlık hiç kuşku yok ki Platonculuğu alt edebileceğine ve ona olan ilahiyat temelli borcunu perdeleyebileceğine kanaat getirmiştir. Cemaatler açısından Plotinus'un soyut aydınlanma

61 Aziz Augustinus, Tanrı'nın Şehri, VIII. Kitap, 4. bölüm.

ilkesine ihtiyaç yoktu. Aydınlanmanın, on yıl matematik ve beş yıl da diyalektik çalışmış birilerine özgü olmasını istemediler. Teselli, bağışlanma, aracılık üstlenen dua için bir hedef, yaygın dinin duygusal dayanaklarını ve aflarını[62] istediler. Liderler ise suçun ve günahın bekçi köpeklerini bizzat beslemek istediler ve kefaret arayışında bu kazançlı tekelin tadını çıkardılar. Augustinus *Tanrı'nın Şehri* eserini yazdığı dönemle neredeyse eşzamanlı olarak, İskenderiye'nin Hıristiyan Piskoposu Kiril'in Yeni Platoncu ve matematikçi Hypatia'nın öldürülmesi için cemaati cesaretlendirmesi 1883 yılında Papa XIII. Leon tarafından Kilise'nin Hekimi olarak kabul edilmesine katkıda bulunmuştu. Kilise ve paganlığı buluşturmak için çok yüksek bir zekâ gerekir ve popüler hiçbir din yüksek zekâya öncelik vererek serpilemez.

Genelleme yapacak olursak, Platon'un aşkıncılığının, kendilerini bu dünyada yabancı hissedenlere hitap ettiğini söyleyebiliriz. Porphyrios, öğretmeni Plotinus'un hayatıyla ilgili olarak, daha ilk cümlesinde, Plotinus'un bir bedende cisimleşmiş olmaktan neredeyse utanç duyan biri olduğunu söyler. Doğrusunu söylemek gerekirse, bu utanç, Hıristiyanlığın Platoncu reddiyesinin çekirdeğidir. Porphyrios'un güçlü bir biçimde ortaya koyduğu üzere, "İlahi varlığın embriyo haline geldiğini, doğduktan sonra, kanlı, safralı, belki daha beteriyle kaplı kundak bezlerine sarıldığını nasıl kabul edebiliriz?" Ancak hem Hıristiyanlıkta hem de daha soyut, daha yüksek Platonculuktaki biçimiyle ruhun, yani bedensel varoluşun acısı, arzuları ve karmaşasının yüklendiği ruhun sadece arızi ve geçici olması, çilecilik -bir diğer ifadesiyle dünyevi kaygılardan tefekküre çekilmek- için aynı zamanda bir teselli ve teşvik de

62 Endüljans: Bu terim, Katolik ilahiyatında "geçici bağışlanma" anlamında kullanılmaktadır. Ebedi cezayı veya kabir azabını kapsamaz. (Ed.N.)

olabilir. Bu tefekkürün tüm kainatın temelinde yatan ilkeye aşinalık, ilahi varlıkla bir bütün olmak olarak yorumlanması daha iyi.

Böylesi bir ilahiyatta, diğer ilahiyatlardaki gibi, ebedi ilkenin neden bizzat tümüyle iyi olduğu, hiç de iyi olmayan bir dünyadan veya art arda gelen ve pek çoğu hiç de iyi olmayan dünyalardan neden sorumlu olması gerektiği konusunda bir sorun mevcut. Aslında, Hıristiyanlar bu noktada Yeni Platonculara yönelik bir karşı ateş fırsatı buluyorlar: Ruhlar, ebedi krallığın sarayında ikamet ederlerken böyle kutsal bir yerden ayrılıp neden "kan ve çeşitli sıvıların katışmasından çıkan, dışkı torbalarında ve sözü bile değmeyecek idrar torbalarında cisimlenen bedenler halindeki dünyevi öğelerin" peşine düşsünler?[63] Dışkı torbaları gibi nice şeyin dünyasını her şeye kadir ve sevecen bir Tanrı'nın müşfik hakimiyetiyle uzlaştırma sorunu olarak Hıristiyanlıkta da aynı sorun bulunduğundan dolayı, bu nokta sağlam bir zemin sağlamıyor. Böyle bir söyleyiş ebedi ve değişmeyen bir şeye uygulanabildiğine göre, kainatın ilkesini, bileşenleri kusurlu bir evrene doğru genişletmekte Yeni Platoncular açısından bir "neden" var. Böyle yapmazlarsa, varolmamanın başlı başına şeytanî olduğu ilkenin ihlali söz konusudur, öyleyse iyilik her neyin sorumlusu olursa olsun, öncelikle yaratması gerekir. Onun haricindeki her şey, insanlar açısından, "haset" veya bir tür habis ruh tartışmasıdır. Bu düşünce, çeperini genişleterek, kainatın en aşağılık olandan en yüksek olanına kadar her türden yaratılmış şeyle dolu olduğu "Büyük Varoluş Zinciri" biçimini alır.[64]

63 Arnobius, *Against the Pagans*, çevirmen Michael Chase, Chicago, University of Chicago Press, 1993, alıntı Pierre Hadot, *Plotinus and The Simplicity of Vision*, s. 24.

64 Bu konunun klasik tarihi bizi A. O. Lovejoy'a götürür, *Great Chain of Being*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1936.

Bu manzarada, insanın günahkâr durumundan dolayı (fiziksel, cismen) yeniden başlangıçtaki Mağara'ya dönüyoruz. Miraç Tanrı'nın kelamı ile harekete geçen kişinin kendi çabasını gerektirebilir veya Tanrı'nın inayetinin bir takdirini yansıtabilir. Böylece, günışığı dünyasına çıkan "sarp yokuş", hidayetle ama özellikle de bedene karşı zaferle, yani hazzın, acının, arzunun, korku ve kederin, günah ve iğvaya kapılmanın konağı olarak kavranan bedene karşı zafer kazanmakla eşitlenir. Platon için kavrayışın, zekâ ve aklın zaferini ifade eden nihai aydınlanma, şu durumda, ilahi bir varlık olarak ruhun manevi aydınlanma anlarındaki *geçici* veya bedensel ölümle selamete ermedeki *kalıcı* zaferi olarak yeniden tanımlanmıştır.

Plotinus'tan tutun da yirminci yüzyıl başlarında varlığını hissettiren Fransız filozof Henri Bergson gibi üstatlara kadar, dinin Platon'una, aşkın olana dair mistik bir farkındalık, üstelik çoğu kez ruhun merkezine karanlık bir yolculukla erişilen bir farkındalık düşüncesi eşlik eder. Kendisiyle ve kendisinin ne olduğuyla yüzleşen üstat, benliğinin isteklerinden özgürleşmektedir. Bu düşünce tamamen kişisel bir savaşımı önerir, bir kilisenin veya kutsal kitabın yaydığı bir öğretinin edilgen biçimde alımlanması değildir. Şu halde, "ölü" Aristotales mantığı neden sıkça Katolik Kilisesi'yle ilişkilendirilirken, her hacının kendi selametinden sorumlu olduğu Protestanlığın iç ışığının Platon olarak kalmasını da açıklıyor.

Bu düşünce aynı zamanda Platon'un bir başka öğretisiyle -*Meno* adındaki başka bir diyaloğuyla ilişkilendiriliyor olmakla birlikte- benzerlik gösteriyor; Söz konusu diyalogda, Platon, doğuştan gelen bilginin, varolmanın bir önceki aşamasında, doğumdan önce edindiğimiz bilginin (İnanç değil) anımsanması olduğunu düşünmektedir. Hıristiyanlık, ruhun

ezeliyetine[65] inanmadığından dolayı bunu böylece özümseyebilir değildi. Ancak bu öğreti evcilleştirilebilirdi ve her birimizde bulunan "Tanrı'nın içimizdeki mum ışığı", arınma ve kefaret yolunun ardından görülen mahrem bir Platoncu güneş olarak evcilleştirildi.[66] Daha sonraları Coleridge, Shelley ve Wordsworth gibi İngiltere'deki on sekizinci yüzyıl şairleri de anımsamayı fazlasıyla ancak benzer bir şekilde ehlileştirerek kullandılar. Hepsi de "doğumun kara laneti" düşüncesinin cazibesine kapılarak -örneğin Wordsworth çocukluğun kutsanmasının örneklerini (özellikle de *Ode on the Intimations of Immortality* adlı eseri) verir- bunu bir öğreti olarak değil de cezbedici bir fikir olarak görmüşlerdir.[67] Çocuğun masumiyetini duygusal bir zeminde kavramak ile masumiyetin -öyle görünüyor olmasına rağmen- büsbütün bir cehalet durumu değil de -tıpkı Platoncu bir filozofta bulunabilecek veya ruhun sonsuzluktaki yerini yeniden almaya aşermesini sağlayacak- aşkın bir anımsama, yüksek bir bilgi türü olduğu bakışını bütünleştirmek olabildiğince puslu ama tetikleyici bir yaklaşım. Böylesi belki bir ozanın beslenebileceği bir yer olabilir ama üstat kişinin gerçekten tam olarak kabul edebileceği bir inanış değil.

Aşkın yorum dindar zihinlere ilham vermiş olabilir ama

---

65 Cisimlenmeden önceki varlığı. *–çn*

66 "Anımsama", diğer bir deyişle Platon'un bilince getirme öğretisi ile Cambridge Platoncularının "içsel mum ışığı" Dominic Scott tarafından hassas bir biçimde ele alındı, *Reason, Recollection and the Cambridge Platonists* adlı makalenin bulundu eser *Platonism and the English Imagination*, editörler Anna Baldwin ve Sarah Hutton, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, syf. 139–50. Wordsworth ve Coleridge için, Keith Cunliffe ve Anthony Price'ın aynı eserdeki makaleleri eşsizdir.

67 Shelley bu ifadeyi ölen Keats için kullanmıştır. Adonais, §54, Percy Bysshe Shelley, The Major Works, editörler Zachary Leader ve Michael O' Neill, Oxford, Oxford University Press, 2003.

dünyaya yabancılaşmamış ve yabancılaşmış olanlardan da nefret eden filozofların oklarını çekecektir. Plotinus'un mistisizmi sadece bazı damaklara uygundur ve hemen her durumda aşkınlığın zırva söylemlerinde veya gizli ilimlerin abrakadabra ve şarlatanlıklarında, teozofistlerin veya diğer gizemcilerin elinde kolayca yozlaşır. Ancak yine de sorunun ana kaynağı, Platon söz konusu olduğu sürece, Platoncu seçkinin alması gereken eğitim ile dünyaya ve böylelikle de müdrikeye sırtını dönmüş çileci bilgenin övdüğü ruhani aydınlanma arasında bir yakınlığın bulunmayışıdır. Platoncu eğitim başka her neyi gerektirirse gerektirsin, şurası kesin ki matematiğe ve diyalektiğe gömülmüş olmayı (525c VII'de açıkça belirtildiği üzere kısmen de askeri amaçlar doğrultusuna) gerektirir. Uyum ve ölçüde demlenmiş bir çocukluğa temelleniyor olmakla birlikte, özünde entelektüel bir güncedir.

Bazılarının güncesinin neden tam ters yönde olduğu ikinci önemli sorundur. Platon, Mağaradan çıkan filozofun geriye dönmesi ve öğrendiklerini devleti yönetme konusuna "uygulaması" gerektiğini açıkça belirtir. Asıl soru ise bunu neden yapması gereksin, dahası böyle bir donanıma sahip olabilmesini sağlayacak ne keşfetti? Platon da bu sorunun farkındadır ve üstünde özellikle durur (VI, 500b):

> Adeimantus, asıl konu şu ki, zihnini gerçekliğe sabitlemiş olan biri, bakışlarını aşağıya çevirip insanların arasındaki sorunlara, tartışmalara girmeye, dolayısıyla bu yolla hınç ve garez hastalığına yakalanmaya vakit bulamaz.

Dünyevi olana aşkınlık kazandırmaya önem verilecekse, yukarıdaki sorunun bir cevabı da olmayacaktır. Ebedi ve değişmez olana dair tefekküre dalmak çok etkileyici, hattâ bir şeyin "perde aralayıcısı" olabilir. Ancak bu değişmez ve çe-

şitlenemez gerçekliği askeri taktikler, siyaset, iş hayatı, hınç ve garez dünyasında uygulayabileceğimiz bir modelimiz yok hâlâ. O halde Mağaraya neden dönelim, elimize ama öyle ama böyle ne geçiyor? Kendi kafasının içinde dönenen Hıristiyan münzevi ölümlü hayata ve bunun sorunlarına dair bilgece ve "felsefi" bir tavır takınıyor olabilir, ancak onun koşullarına hoşgörü gösteriliyor veya hayranlık duyuluyor olsa bile düzgün bir devlet adamı modeli olması fazlasıyla zordur.

12. Bölüm

ŞİİRSEL YORUM

O halde, ustalıkla uygulanması için kişide sağlam bir bellek, çabuk öğrenme, açık bir ufuk, zerafet, hakikate ahlâka cesarete ve kendine hâkim olmaya aşk duyup nesebini bunlardan almayı gerektiren böyle bir uğraşıda herhangi bir eksik gedik bulabilir misin? (VI, 487a)

Dolayısıyla Avrupalıların imgelemini ele geçiren ve bambaşka bir yöne giden ikinci bir yoruma da burada yer var. Bu yorum da malzemesini diyaloglardan, ancak bu kez *Phaedrus* ve *Şölen*'den alıyor. *Devlet*'in temel kitaplarında beklenmedik bir şekilde eksik olan bir şeyi, Platon'un yükselme metaforundaki güzellik ve buna bağlı olarak aşk veya *eros*. *Şölen*'de, Sokrates (*Devlet'teki* Sokrates'ten daha dikkat çekici olduğu görülebilmektedir) yaşlı ve bilge bir rahibe olan Diotima'dan miracın hikâyesini nasıl öğrendiğini nakleder. Rahibeye göre miraç, güzelliği -sevilen kişide cisimlenen güzelliği- deneyimlemekle başlar ve elbette bedensel güzellikten manevi güzelliğe, dahası kişide cisimlenen güzellikten pekçok şeyde görülebilen güzelliğine doğru gelişir. Ancak kişinin en baştaki maddi güzel-

liği asla tamamen arkada kalmaz; dinsel yorumlamadan fark da buradadır. Böyle bir güzellik ilahi olanın başlı başına bir armağanıdır. Her daim görülebilir. Görülenin daha farklı ve daha iyi bir değerlendirmesine miracın bir başlangıcı olsa bile görülmeyene miraç etmenin başlangıç adımı değildir. Burada, aşkıncı yorumun sevdalısı Coleridge'in "gözün hükümranlığı" diyerek yerdiği olgu için hayıflanmaya gerek yok.[68]

Sanatçıların, mucitlerin en çok dikkatini çeken Platon işte bu Platon. Düşünce şudur: Şeylere gerçek bir aşkla bakmak, bunların güzellik, zerafet, hakkaniyet, ahenk niteliklerinin, yani ilke açısından uzamın ve zamanın herhangi bir yerinde belirebilecek, dolayısıyla bu anlamda belli bir çağa ait olmayan ölümsüz niteliklerinin zaten daha baştan fakına varmaktır. Platoncu bu deneyim paradigması, artık öteki dünya değil de bu dünya, duyuların şöleni imgelem ve sağgörüyle genişlediğinde olması gerektiği gibi değerlendirilen bu dünyadır. Sağgörünün ahlaki bir boyutu olması gerektiği sıklıkla benimsenmektedir. Örneğin yazar Iris Murdoch'un eserlerinde ahlak bağıntısı vardır çünkü aşk deneyimi, bir etken olarak aşk öğesini kişisizleştirir, sevgilinin bile "kendisizleştiği" değerlendirmesini olanaklı kılar, benliğin her zaman için olayların merkezindeki o alışıldık yerinin değişmesini simgeler.

Bu bakışta övülecek çok şey var. Platon'da apaçık bulunan güzellik, iyilik ve doğruluk bağıntısını mükemmelen anlamlandırıyor. Bizim açımızdan bu üç kavram belki birbirleriyle pek ilgili olmayabiliyor. Şu veya bu biçimde bahsettiğimiz güzellik en fazla kenar süsüdür ve bunu ısrarla diline dolayanlara da şüpheyle yaklaşırız; uçuk kaçık estetler, havaî ve ciddiyetsiz. İyilik ise ahlakın konusudur ve bizleri Atinalı elçilerin dü-

68 Melissa Lane'in harika kitabı *Plato's Progeny* için kendisine teşekkürü bir borç bilirim, Londra, Duckworth, 2001.

zeyine çıkaracak ilkelerimiz varken, iyiliğin insanların zihnine derinden etki etmesi sinirlerimizi bozar. "Safiyane", küçültücü bir terimdir. Diğer taraftan bizim hakikat paradigmamız bilimsel bir hakikattir ve ne güzellik ne de iyilikle ilgilidir. Önceden bahsettiğimiz Hume'cu güdülenme ve davranış modelinde olduğu gibi, bilgiyi bir tek şey olarak görüp bunu iyilik için mi yoksa kötülük için mi, güzellik yaratmak için mi yoksa güzelliği yok etmek için mi kullanacağımızı büsbütün ayrı bir sorun olarak düşünme eğilimindeyiz. Gerçekten Platon da inancın ve bir olasılıkla bilginin düşük biçimlerinin de -tıpkı yüksek amaçlarda olduğu üzere- çarpık amaçların hizmetinde olduğu görüşündedir (VII, 519a). Bilgi veya anlayış ile iyilik arasındaki bağıntı, ilk ikisi ancak en üst düzeydeyse tavında dövülür.

Platon'un cazibesi, böylesi çatlakların olmadığı bir dünyada var bulunma duygusundan kaynaklıyor belli ölçüde. Bizim dünyamız ise bir tarafta olgunun diğer tarafta "değerin" yer aldığı bölünmüş bir dünya olmalı. Ancak Platon'un dünyası, modern sosyolojinin babası Max Weber'in tabiriyle, oran ve uyum gibi düşüncelerin böylesi bir ayrışmayı ortadan kaldırdığı "büyülenmiş bir dünyadır". Güzellik hem iyiliği hem de hakikati açığa çıkarır, böylelikle de algılanması ve sevilmesi, Mağaradan dışarı ilk adımımızı atmamıza yol açar. Güzellik, olgu ve değer ayrımındaki ilk silgi izidir; tıpkı olgularda üzere erotik deneyimlemede bilincine varırız. Ancak, kökeninde veya buna özünde diyelim, haz ve sevdanın değerleriyle ilişkilidir. Olgu-değer ayrımını ortadan kaldırmasındaki gibi, *kendimin* hükümdarlığına son verir. Bir şeyi veya birini güzelliği uğruna sevmek, Iris Murdoch'un da dediği gibi -kendim var bulunmadığından- "kişisizdir". Saf estetik deneyimlemede bencil arzunun yeri yoktur.

Şiirsel Platon, avamın terli arzularının tam tersine soylu

aşkın, sevgili ile o saf ve ruhani bütünleşmenin elçisidir. John Donne'un "Ecstasy" eserinin ilk bölümündeki Platon işte budur:

Sıkıca pekişti birbiriyle avuçlarımız
bir helmeleşme apansız, sonrası burgaç
Sarım sarım, iplik iplik bakışlarımız
Gözlerimiz çifte bağda tek bir argaç
...
İki güçlü ordu arasında, Kader
O puslu zaferi erteleyivermiş
Ruhlarımız, (varmak için beraber
Çıktılar dışarı), aramızda asılı duruyorlarmış

Ruhlarımız görüşüyor işte orada
Kabir heykeli misali, durdayız
Gün boyu yok bir kıpırtı endamımızda
Gün ve gece boyunca, sustayız.

Bir öğleden sonra sevgilinin gözlerinde kaybolmak, çok özel bir "burada ve şimdi" için öteki dünyanın ikamesi değildir. Tam tersine, burada ve şimdi için yoğun, neredeyse hücrelere nüfuz etmiş bir değer biçmedir: Kasvet içinde kalmaktansa, bir anlamda güneşle aydınlamış olmak. Bununla birlikte, Donne, bu çerçevenin kusurlu bir Platoncusudur; ruhların kaynaşması yeterince iyi olmanın yanında, bir cüretle varsayalım ki biraz yorucu hale gelir ve Donne önünde sonunda bedenin büyük olasılıkla son sözü söyleyecek olmasından hoşnuttur:

Ah heyhat, ne kadar uzun, ne kadar uzak
Neden sakınmalı bedenler birbirlerinden
Bedenlerimiz bizim, onlar biz değil, bak
Bizler akıldan, onlar ise gök kubbeden

Saf âşıkların ruhu inivermeli
Duygulanımlara, duyumsamaya mutlaka
Muhakeme işte böyle erişebilmeli, tutuvermeli,
Yoksa büyük bir prens bile yalancıdır mapusta.

Bu sürçme, her şeyden önce bizzat Platon'un gerçek yorumunu ifade edebiliyor olsa da Mağaraya, duyulara ve duyuların gözbağının dünyasına dönenler açısından bütünüyle bir düşüş değil ama doğal bir süreçtir.

Dindar Platon ile şiirsel Platon arasındaki ayrım olağanüstü derecede bulanık olmaya meyillidir. Şiirsel Platon, Hıristiyanlığa bir ölçü daha yakın duruyor. Şiirsel Platon'da güzellik ete kemiğe bürünebilir -asıl önemli nokta da budur- ve benzer şekilde Hıristiyanlıkta da "iyi olarak iyinin" ete kemiğe bürünmesi söz konusudur, bir kez böyle de olmuştur. Her felsefe, insan hayatıyla sıkı bir bağ kurmak üzere çok nadir, çok soyut ve çok saf olan bir şey ile gündelik yaşamda kendisine yer bulan başka bir şey arasında bir köprü kurmaya gereksinim duyar. Şiirsel Platon açısından ruh, güzelliğin erotik algısının yenilenmesiyle hayat bulurken, Hıristiyan açısından ise iyiliğin kişileştirilmesine İsa'nın cisimleşmesinde yeniden tanıklık edilmesiyle hayat bulur.

Diğer taraftan, Hıristiyanlık penceresinde, bu sadece ve sadece, öteki dünya temelindeki felsefenin bir öğesidir. İsa da yalnızca, ebedi hayatın gerçek bütünlüğüne ermenin bir kılavuzudur. Şiirsel Platoncu açısından ise cisimleşme (bedenlenme) her şey demektir.

Mağaraya dönüş sorunu şiirsel Platoncu için, dindar Platoncu kadar ciddi bir sorun değildir. Ancak, büsbütün ortadan da kalkmaz. Sorun, güzellik ve aşkla hiç ilgisi olmayan -örneğin siyasi ve ahlaki- sorunların ve uğraşıların yeniden keşfi olarak bedenin yeniden keşfedilmesi değildir. Iris Murdoch'a

dönersek, Atinalı elçiler bir gülün yapraklarında cisimleşen güzellik çizgisine[69] veya beşikte büyütülen delikanlıların[70] güzelliğinin seyrine dalmış olarak karaya ayak bassalardı, Miloslular bundan etkilenir miydi etkilenmez miydi, bundan kuşkuluyuz. Buradaki önerme, Atinalılar'ın güzellikle çok fazla haşır neşir olmaları halinde zalim politikalarını tetikleyen hırs, korku, harislik gibi duygulardan arınabilecekleri olabilir. Ancak insanlar arasında bu iş böyle olmuyor. Estetik, insanları ahlak ve siyasetten geçici bir süre alıkoyuyor sadece. Atinalı elçiler, Milosluladaki olası güzelliklere karşı duyarlı olsalar bile bir süre sonra bunların gül yapraklarını ve bebek gibi delikanlılarını bir kenara bırakıp Miloslulara karşı şantaja başlayacaklardı ve zaten böyle de olmuştur. Sanatçıların hayatları bu ruhani yükseklikle pek az ilgilidir. Bu da bize, güzellik ve aşk konularının dediğimiz gibi diğer diyaloglarda öne çıkıyor olmalarına karşın, *Devlet*'te, yine burada kısaca belirtecek olursak, sanatçıların sonunda sürgün edilebilecek olması başlığının gölgesinde kalıyor. Bu bölümün en başındaki alıntının da gösterdiği üzere, Platon, güzelliğin düşünsel seyrinden daha başka konuların izini sürüyor görünmektedir. Hoş bir öğleden sonra sevgiliyle göl kenarında yayılmak veya kendini bütünüyle bir sergiye bırakmak için, bir filozof-kralın göstermek zorunda olduğu ve "güçlü bir bellek, çabuk kavrama gücü, açık bir ufuk, zerafet ve bunların yanısıra hakikate, ahlaka, cesarete ve kendine hâkim olmaya aşk duyup nesebini bunlardan almak" olarak sıralanabilecek özelliklerden herhangi birinin gerekeceğini söyleyebilmek geçerli değildir. O halde, şiirsel hayatın büyüsüne rağmen, Mağaradan miracın (yükselmenin) doyurucu bir modelinden yoksunuz hâlâ.

---

69 William Hogart'ın *The Analysis of Beauty* adlı eserinde geçen kavram. (Ed. N)

70 Kendilerinden yaşça büyük kadınlarla beraber olan erkekler. (Ed. N.)

13. BÖLÜM

BİLİMSEL YORUM

"Özel bir şey değil" dedim. "Şu bir, şu iki, şu üç, bunları birbirinden ayırma yeteneği. Uzun sözün kısası sayı ve hesaptan bahsediyorum. Bilgi ve uzmanlığın her dalının sayılar ve hesaplamayla belli bir gereksinimi olması kaçınılmaz değil midir?" (VII, 522c)

Mağara meselinin üçüncü yorumu, Platon'un düzen ve orantı hakkındaki, dahası yönetim seçkininin bütünüyle tanışık olduğu üzere gerçekliğin belli bir çağa ait olmaması konusundaki konuşmasını da ciddiye alır. Buradaki önerme, aşkın dünyanın temelinde matematiğin, dahası kaçınılmaz biçimde iyiyi ve güzeli içerecek biçimde genişletilen matematiksel nesnelerin dünyası olmasıdır.

Matematiğin -özellikle de uyum ve geometri kuramlarının- Platon'un bilgelik kavrayışındaki veya kainat düzeninin sezinlenmesindeki yeri ne kadar vurgulansa da abartılmış olmaz. Platon'un İtalya'nın güneyini ziyaret ettiği ve Taranto Körfezi'ndeki Metapontum'u üs tutmuş Pisagorculardan öğrenebileceği her şeyi öğrenmiş olduğu kabul edilmektedir. Pisagorculara göre, tıpkı ses ahenginin matematiksel yasalarına bağlı notaların sıralanışında olduğu gibi tüm kâinat matema-

tiksel bir düzende işlemektedir. Platon, yönetim seçkinlerine yönelik eğitimin tanımını matematik üzerine kurar (VII, 525a–531d).

Matematiksel model, duyu ile yakından ilişkilidir. Aritmetiğin ve geometrinin konuları ebedidir. Dahası, bu konuları kullanarak eriştiğimiz anlama yetisi de tıpkı müzikteki ahenge hükmeden yasalar gibi ebedidir. Bunun da ötesinde, 9. bölümde mahkum ettiğim bilgi ve inanç alanlarının farklılığı görüşünün -yani ilkinin kalıcı ve değişmez olanla, ikincisinin de bunun tam tersiyle ilgili olması- bir tür savunusuyla burada ilk kez karşılaşıyoruz. *Bilgi* açısından değil *anlama gücü* açısından baktığımızı farzedelim. O halde, ne kadar değişimle karşılaşırsak karşılaşalım, bu değişim yalnızca değişmez olanı -yani süreç boyunca gözlemlenebilecek veya değişir olanı akılalır kılması için kerteriz alınabilecek bir değişmezi- işe koşmakla anlaşılabilir. Platon'un sisteminin hayati sinir uçları belki de budur.

Şu halde, değişen bir sistem karşısında, bilim, sistemin şu veya bu andaki durumunu ve sistemi tanımlayan büyüklüklerin değişimini denetleyen, ancak kendileri değişmez olan yasaların uygulanmasını gerektirir. Bu yasalar ve asal büyüklükler dizisi, ilerleyen zamanda sistemin durumunu da yönetecektir. Kütle, sıcaklık, enerji veya tüm bunların kombinasyonları veya karmaşık işlevleri, hattâ olasılıklar türünden daha ele avuca sığmaz nicelikler sabit olabilir. Ancak, durumun evrilmesini (Diğer bir deyişle sistemlerin -bunlar ister mekanik, kimyasal, yerçekimsel, termodinamik veya ister kuantum mekaniği olsun- değişmesinin doğası) tanımlayan denklemleri besleyecek bir şey olmalı, böylelikle değişimin bilimsel olarak kavranmasını olanaklı kılacaktır. Sabitlerin birbiri ardına kaybolmakta olduğu yerde, -örneğin zamanın

Big Bang olarak adlandırdığımız "tekilliğe" evre evre yaklaştığını düşünelim- anlama gücümüzün de gitgide tükenmekte olduğu bir noktaya yaklaşırız.

Öyleyse, değişmez yasaları veya geçici dönüşümlerin temelindeki gelişim biçimlerini bularak "yabani bir çiçekte" -yıldızlı bir gökyüzünde veya atomun çapraşıklığında- "sonsuzluğu" görenler, bilimadamları ve matematikçilerdir. Bilimsel açıklamanın sonuçta bir biçimde oluşacağı anlayışıyla Pisagorculara veya Platon'a bel bağlamak elbette bütünüyle tarih dışı bir yaklaşımdır. On yedinci yüzyılın sonlarında bile, Newton gibi bilimadamları mekanik ve yerçekimsel etkileşimlere hükmeden basit kanunlarla çıkageldiklerinde, baskın görüş açısından bunların hepsi iyiydi elbette, ne var ki, şeylerin sadece nasıl olduklarının değil ama aynı zamanda nasıl olmaları gerektiğinin bilgisine ermenin de matematiksel ve akılcı Kutsal Kase'si olarak "bilime" denk düşmüyorlardı. Filozoflar, ampirisist yükselişi ancak on sekizinci yüzyılda kabullendiler; bizim anlayıp anlayabileceğimiz her şey Newton'un yaptığı kadardı. Platon'un bu yüzyılları kendi zamanından gördüğünü düşünmek saçma olacaktır. Filozofun aydınlanmasının bu türden bir yorumu için "Platon ve Pisagor bir iz üstünde olduklarını biliyorlardı" demek yetecektir, öyle ki, müziksel ahengin matematiksel modellemesinin temsil ettiği bu zirve noktası, peşinden gidilecek bir paradigmadır. Bu nedenle, ideal devlette yönetim seçkinlerinin eğitimindeki odak nokta, matematiktir.

Matematiksel/bilimsel modelin bir başka avantajı daha var. Modern bilgi kuramcıları, "seyirsel bilgi kuramını", diğer bir ifadeyle yoğun tasavvur anlarını (aydınlanmalar) bilginin en iyi örnekleri olarak düşünen Platon'dan çıkardıkları bu görüşü kınamaya oldukça hevesl idirler. Ancak Platon'da (Ve çok daha belirgin olarak Aristotales'te) söz konusu "seyirci", Platon'un diyebileceği biçimde yalnızca seyreden kişi değil,

kuramcı diyebileceğimiz biridir: Gördüklerine anlam yükleyebilen ve dolayısıyla eğitimsiz bir gözden -bu göz her ne kadar dikkatli olursa olsun- genel anlamda başka bir şey gören biridir. Aslında *theoria* kelimesinin Yunanca kök anlamı, daha vurgulu bir çerçevede söylenecek olursa, dini bir etkinliğin resmi gözlemcisi veya uzmanı bağlamında seyirci veya seyirlik olaydır; ne olup bittiğini anlayan biri söz konusu burada (Kriket maçına veya caz konserine basitçe tanık olan birinin tam karşıtı olarak bunların uzman seyircisiyle -veya dinleyicisiyle- karşılaştırabiliriz).[71]

Platon'un, matematiğin doğaya uygulanması konusunda, sistemlerin farklı özelliklerinin büyüklüğünün ölçümü ile bunların zaman içinde nasıl değiştiğine dair gözlem ve varsayımdan, deneme-yanılma sürecinden yararlanılarak elde edilmiş herhangi bir yoldan daha egzotik bir tasarımı vardır. Büyük olasılıkla aklından geçen şey, tıpkı nümeroloji, gizemcilik, altın oran, Fibonacci dizileri, asal sayılar matematiği başlıklarından etkilenenler gibi daha bâtıni, daha "mistik" bir şeydir. Uygulamalı ve soyut matematik arasındaki ayrıma, diğer bir deyişle yalın ampirik olgu ile sayı ve dizilerin a priori soyut yapılarının ayrımına dair Post-Kantçı anlayışımızın çizgisinden uzaktır. Bu kitabın "Giriş" bölümünde bahsi geçen Francis Bacon, bunu apaçık görmüştür; Platon, Yunan doğa biliminin nazariye ve ilahiyatla katışmasının olanağını "bozmuş ve yozlaştırmış" olmakla birlikte, doğru karışımı, bizzat savunuculuğunu yaptığı devrim bulacaktır:

> Bilimden bahsedenler ya ampisisit ya da dogmatiktir. Ampirisistler, tıpkı karıncalar gibi sadece toplar ve kullanırlar; akılcılar, tıpkı örümcekler gibi ağlarını kendi örerler. Arının

71 Andrea Wilson Nightingale, *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

> yolu ise bu ikisinin arasındadır. Bahçedeki veya arizideki çiçekten özü toplar ama bunu dönüştürme sindirme becerisine de sahiptir.[72]

Bununla birlikte, *Devlet*'e, Bacon'ın öne sürdüğünden daha olumlu bir yön tayin edebiliriz. *Devlet,* matematiğin açıkça askeri konularda kullanılmasını öngörmekle birlikte astronomi ve müzik kuramını da işin içine katar (VII, 530b); bu iki başlık, "arının izlediği yola" uygun değerlendirilebilir. Öte taraftan matematiğin uygulanışında Platon'un kafasındaki iki asal örneği de görüyoruz ama bu örnekler ne yazık ki pek doyurucu değil. VIII-546'da, Platon, filozof-kralla yönetilen düzenli bir toplumun bile nasıl yozlaşabileceğini, yöneticilerin ana sorumluluklarından biri olan gebelik ve doğum zamanlaması üzerinden açıklar. Küpler, köşegenler, armoniler matematiğine -ve benzerlerine- akın etmek "zifaf numarası" olarak adlandırılan 12 960 000'ı sayısını veriyor olsa da doğumlamanın zamanlasıyla ne ilgisi olduğu bütünüyle belirsiz kalmaktadır. Ancak, devletin vasileri bu numaranın ve uygulanışının farkında değillerse, "erkek ve kadınların yanlış gerekçelerle eşleştirirler", kültür hızla başaşağı çakılır. Platon'un bu akılyürütmesi, Antik dönem için bile oldukça anlaşılmazdır, modern düşünürlerin de tümüyle şaşkınlık içinde olduklarını itiraf etmeleri gerekir.[73] Sayılarla ilişkili yasaların kainatı da yönettiğine, hattâ bunları uygulama becerisinin, şeyleri bir düzene sokma bilgeliğinin önünü açtığına duyulan Pisagorcu bir güvenin etkisi denebilir hiç kuşkusuz. Ele aldığımız durum çerçevesinde, bu yasaların emri, ırk ıslahı siyasetidir. Ancak, bu yıkım karşısındaki tiksintinin, Pisagorcuların ve

72 Francis Bacon, *The New Organon*, op. cit. Kitap 1, xcv.

73 Waterfield' in bu sorunla ilgili olarak Oxford çevirisinde aydınlatıcı bir notu vardır; bkz. Giriş, dipnot 7.

Platon'un parmak bastıkları konuya dair hayranlığımızı alıp götürmesi akıllıca değildir; doğanın matematikleştirilmesi, büyüklük ölçüleriyle tanımlanabilecek özellik ve bağıntıların keşfi, bir kez doğru (ebedi) denkleme yerleştirildiğinde, şeylerin nasıl ortaya çıktığını saptayan verileri üretmektedir. Platon'un ırk ıslahı uygulayımı garip ve hayal mahsulü olabilir, hattâ astronomiden çok astrolojiyi andırıyor. Ancak, arzusunun övülmeye değer olduğu da söylenmelidir.

Matematiğin başka bir uygulayımı IX-587e'de karşımıza çıkıyor. Platon, bu kısımda, filozof-kralın bir diktatöre göre ne kadar mutlu olması gerektiğini hesaplar. Üç çeşit yönetici, üç çeşit haz olduğu -filozof en tepede, diktatör ve diktatörün hazları en altta olmak üzere- öncülünden hareketle, Platon, filozofun diktatöre göre mutluluk katsayısını 729 (9^3 veya 3^6) olarak verir. Kesinliğin ve "bilimin" böylesi bir bağlamda sağladığı düzmece görünüm için yersiz bir heyecan duyuyor sanki. Ancak, Platon bu çok özgün tuzağa düşen ne ilk ne de son kişidir. Filozof Jeremy Bentham'ın çok bildik "felicific calculus" algoritması, düşüncenin bir genellemesi, merkeze oturttuğu refah iktisadı dalının argümanla gösterilebilir ölçekte aslî bir parçasıdır. Bir ölçek ortaya koymamızın önünü açan özellikleri didiklemek, dahası büyüklükleri düzenlemek veya daha titiz bir iş çıkarıp asal sayıları söz konusu özelliklerle ilişkilendirmek gerçekten zorlu bir mantık alıştırmasıdır. Haz, büyük olasılıkla, "sertlik" gibi düzenlenebilir (Mohs ölçeğinde, mineraller, söz konusu bir mineralin, eldeki kıyaslama örneğini çizmesine veya onun tarafından çizilmesine göre 1'den 10'a kadar sertlik derecesini gösterir biçimde numaralandırılır) ama aritmetik katsayıların anlam ifade edeceği büyüklükler atanamaz. Örneğin, topaz kuvarstan iki kat daha serttir demek anlamlı değildir. *Devlet*'te filozofun hazzının diktatörün

hazzına matematiksel oranı şaka yollu öne sürülmüş olabilir ama ırk ıslahı temrizi son derece ciddi görünmektedir.

Mağaradan miracın matematiksel/bilimsel yorumlamasının apaçık faydası şudur ki, filozof-kralların eğitiminde matematiğin sahip olduğu öncül konumla uyuşmaktadır. Yönetici tasavvufun ruhani eğitiminden geçmez. Yöneticiden şiir ve imgelemle doygun bir Romantik gelişim de beklenmez, tam tersine bunlar düzenli bir devletten ve benzeştirme kurmanın getirisi olarak düzgün bir zihinden uzak tutulur. Bunun yerine, kendini temel ve askeri eğitiminde ispatlamış olan yirmi yaşın üzerindeki yönetici adayı, on yıl matematik görmesinin ardından beş yıl diyalektik veya mantık (Önceki diyaloglarda özgürlükçü Sokrates'in sunduğu argümandaki vaftiz türü) eğitiminden geçirilir. Matematik, Platoncu kemerin kilit taşıdır. Doğaldır ki, bu şeref felsefenindir. Ancak, matematik de kesinlikle entelektüel bir payandadır.

Bu yorumlamanın başka hoş tarafları da var. Öncelikle, Platon, anlamanın önündeki iki benzer engel olarak, dünyanın devamlı değiştiği olgusu ile insanların değişen dünyaya dair değişen düşünceleri olduğu olgusunu sık sık bağdaştırmaktadır (örn. V, 479a–d). İlk bakışta kafa karıştırıcı. Değişim başlı başına bir şey ama nesnelerin neye benzediği, büyük mü küçük mü, tatlı mı ekşi mi -daha da sıralanabilir- olduklarına dair farklı açıların ve tanıklıkların oluşması bambaşka bir şeydir. Platon'un düşüncesinin bu cephesine, bilim yine bir kez daha işe yarar bir kapı açar; göreceliği, bambaşka bir şeyi tartışarak değil ama farklı yargıların arkasındaki değişmezin ne olduğunu bularak aşar. Bir parmağın Ay'dan daha büyük olmasındaki perspektif ile Ay'ın bir parmaktan daha büyük olmasındaki perspektif, sabit bir uzamsal ilişkiler dizisindeki farklı bakış açıları olmaları yönünden benzer derecede akla

yatkındır.[74] Farklı perspektifleri anlamamızın yolu, ayrı dünyalarda yaşayan insanların verdikleri kararların hiç tartışmasız ölçülemez olduğu vurgusundaki göreceli düşünceye boyun eğmekten değil, neyin değişmez olduğunu, buradan da ayrımın ortaya çıkışını neyin açıkladığını bulmaktan geçmektedir.

Yargılardaki görelilik, tek bir gerçeğin, farklı yerlerde ve zamanlarda veya farklı duygu ve farklı kültürel-tarihsel deneyimleri olan gözlemciler üzerindeki etkisinin değişmez tarzının ayırdedilmesiyle anlaşılabildi. Görelilik Kuramı da şimdiye dek değişmez olduğu düşünülen ama gözlemcinin hızına göre değişebildiği kanıtlanan iki sabiti (uzamda mesafe, zamanda mesafe) tek bir sabitle (uzam-zaman mesafesi) ikame eder kendi içinde. Bu bir ilerleme ve değişimin bilimsel açıdan anlaşılması üzerine söylediklerimize denk düşüyor. Yargılardaki çeşitliliği, tıpkı değişim konusunda olduğu gibi, bataklığın altında sağlam kayalar bularak anlarız.

Başka ve çok daha önemli bir durum ise, bu yorumlamanın, uygulama sorununu çözmesidir. Bundan önceki iki bölümde gördüğümüz üzere, gereken şeye dair daha aşkın, daha uhrevi yorumlarda ciddi bir yeryüzüne dönüş sorunu var. Başka bir alemin bilgisi, nasıl olur da yerinde davranmayı, iyi yönetmeyi kazandırabilir veya sahiden bu dünyayla nasıl bir ilgisi olabilir? Yabanî bir çiçekte sonsuzluğu görmek tamam ama peki ya yabani çiçeğin yerine sonsuzluğu görmek anlamına geliyorsa? Otacılar veya bahçe bitkisi uzmanlarının pek yararlanabileceği gibi değil. Bilimsel modelde, cevap dolaysızdır. Değişendeki değişmezi yalnız bilimadamı anlar. Bir "gezgin" veya "seyirci" değildir. Değişenin *yerine* değişmezi görüyor da değildir. Bu çiçeği, burada, şimdi, tam karşısında görür ama

---

74 *Sabitler* konusuna getirilen en geniş ve en modern yaklaşım Robert Nozick'e aittir, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2001.

bilinen değişmezlerin *ışığında* görür. Böylelikle de çiçeğe ne olduğunu öngörebilir, açıklayabilir. Bilgisi uhreviyatın değil bu dünyanın bilgisidir ve elbette sıradan bir seyirciyi aşar.

Matematiksel/bilimsel modelin tükendiği nokta, filozofa, son beş yıllık diyalektik öğreniminin ardından, insan türünü anlama ve yönetimde yetkili kıldığı noktadır. VII-519a'nın da hatırlattığı üzere, pek çok bilgi iyiye ve kötüye kullanılabilir, kaldı ki bilimsel bilgi açısından da bu kesinkes doğrudur. Son basamak olarak aydınlanma bir şekilde bu sınırın ötesine geçmektedir. Kutlu bir şey olması gerektiği duygusuna kapılmak kolay; bir içgörü, tıpkı görme gibi, anlamayı ve "tekliği" doğanın düzeniyle oluşturur ve bir kez erişilen kutsiyette, erişen kişinin iyi yürekliliğine dair güvence verir. Ancak, nasıl olacağını söyleyemiyor. Eğer Hume haklıysa, nasıl olacağı da asla söylenemeyecektir, zira zihnin bir tür "şeyleri anlama biçimi" olarak değerlendirilirken aynı zamanda da öznesine zorunlu olarak kötülüğün uzağını, iyiliği işaret ettiğiyle tanımlanması, aldanmadan ibarettir. Asilce olabilir, yine de bir aldanma. Öte taraftan, daha sıradan şeyler konusunda sadece seçkine açık olup avama anlatılamaz bir aydınlanmanın yerini alan, ne yazık ki son derece tehlikeli bir aldanma. Bu açıdan da iletişim kurmanın, korku ve güvensizliği azaltıp insancıllığı artırmanın ve böylece duygudaşlğın yaygınlaşmasının -ahlakî gelişimin ortaya çıktığı mevcut kanalların- insancıl, demokratik ve paylaşılan sürecini küçümsemektedir.

Mağara meselinin dinsel, şiirsel, matematiksel-bilimsel yorumlarından sadece bir tanesiyle yetinmek ister miyiz? Hiç zannetmem. Tıpkı diğer meseller gibi tılsımını örüyor ve yerel biçimi ne olursa olsun genişletilmiş bir a anlamaya dair herhangi bir süreci kapsayabilecek sığaya sahip. Bu elbette gücünün bir parçası ama aynı zamanda da tehlikeli olan tarafı.

14. Bölüm

DÜZENSİZ ŞEHİRLER; DÜZENSİZ İNSANLAR

"Diyelim ki bir şahsiyet tipi diğerlerinden baskın çıkıyor, o halde diğer şahsiyetleri de zamanla kendine benzeteceği aklına gelmez mi?"
"Doğru, siyasi sistemlerin ortaya çıkmasının tek olası yolu da bu zaten" diyerek olumladı. (VII, 544e)

Devlet'te V, VI ve VII. kitapların metafizik ve bilgi felsefesiyle ilgili ağır konularında ter attıktan sonra, rahatlamak için VIII. kitaptaki hafif Platon'a dönelim. Ağır konuların rafa kaldırılacağı demek değil elbette. Ancak, şimdilik, filozof olmayan kralların budala ve habis portresi, filozof-kralın ulaştığı aydınlanma veya anlayışın sahih doğasından daha önemli. VIII. kitabı okuyan herkes Platon'un, insanoğlunun hata ve başarısızlıkları konusunda bir uzman ve Swift, Voltaire, Pope veya Proust'un değerli bir öncülü olduğunu teslim edecektir.

Ne olduğunu açıklamaya girişmeden önce şunu belirtmek gerekiyor ki, söz konusu bölümün ilginç bir yönü var. Platon'un burada, diğer kitaplarda da çok büyük önem taşı-

yan kent, ruh ve özne arasındaki bir benzeştirmeden çok daha öteye gittiği açıkça görülüyor. Sadece bir benzeştirme olarak kalmadığı, arada nedensel bir bağlantı olduğu kanısında. Yukarıdaki alıntının da gösterdiği üzere, Platon'a göre, öznelerin oluşturduğu siyasi ortaklığın doğasını yine etmenlerin doğası belirlemektedir.

İlk bakışta masum görünebilir. Sözgelimi, savaşçı bir toplumun savaşçı bireylerin bir sonucu olarak oluştuğu kanısında olabiliriz. Başka türlüsü bir bakıma mucizevi görünecektir, tamamen barışçıl insanlar topluluğunun savaşçı olması ancak bütünüyle doğadışı bir yolla gerçekleşebilecektir. Gelgelelim durum bu kadar basit değil. Aslında, toplulukların özelliklerinin, bireylerin özelliklerinden doğacağı yolların (Filozofların jargonunda "ardıllanmak") kabul gören bir taksonomisi yoktur. Savaşçı bireylerden savaşçı toplumların doğacağı bu basit modelde istisnaları bulmak zor değil. Bir söylevde kimi çıkarlar kabul edilemez hale geldiğinde görüş ayrılığı doğar. Mahkeme salonundaki bireyler, yine bireysel olarak belli bir sonucu arzulayabilirler ama aynı zamanda da görevleri çerçevesinde o arzularını ne savunabiliyor ne de yürürlüğe koyabiliyor olabilirler. Örneğin ABD'de Yüksek Mahkeme'nin üyeleri koyu birer Hıristiyan olabilir ama mahkeme o dinin mensuplarının hoşuna gidecek bir karar vermeyebilir. Anayasal çerçevenin tam kalbinde de böylesine iyimser bir çapraşıklık yatar; her bireyi bir şeyin taraftarı olan, kendi çıkarının peşinde koşan halkın maddi-manevi güçleri, uygun bir denetim ve dengeleme sistemi sayesinde ortak amaçlara koşulabilecektir; en azından umulan budur.

Benzer bir işlevi "şeref kültürü" veya Locke'un genel eğilim yasası veya Grote'nin Kral Nomos'u da yerine getirebilir. Burada bencil özneler çıkarlarının peşinde giderlerken, neyin ya-

pılıp neyin yapılmayacağı duygusuyla sınırlanmış bulabilirler kendilerini, kaldı ki bu duyguyu ortak etkileşimler ve umutlar yaratacaktır. Dolayısıyla nasıl ki savaşçı bireyler savaşçı toplumlar yaratabiliyorsa, bu nedenselliğin tersini de kabul etmemiz gerekir; savaşçı toplumlar savaşçı bireyler yaratır.

Daha kaygı verici bir uyumsuzluk ise ilk kez 18. yy'da Condorcet'nin ortaya koyduğu üzere, son derece mantıklı bireylerin oylama ikilemine düşmesiyle yükselmektedir. En basit biçimiyle şöyle ifade edilebilir; A, B, C kişileri *X*, *Y* ve *Z* sonuçlarını sıralayarak tercih edecek olsunlar. A kişisi *X-Y-Z* olarak sıralarken B kişisi, sıralamasını *Y-Z-X* şeklinde yapıyor. C kişisi ise *Z-X-Y* sırasını tercih ediyor. Bu üç ayrı sıralamada çoğunluk olan iki sıralama *Y*'yi *Z*'nin üzerinde gösterirken, yine çoğunluk olan iki sıralamada *X*'in *Z*'nin üzerinde çıktığı görülüyor. Bu durumda eğer *X*'in *Y*'den ve *Y*'nin de *Z*'den daha yukarıda olduğunu hesaba katarsak, *X*'in *Z*'den daha yukarıda sıralanmasını bekleyebiliriz. Ancak beklentimizin aksine, çoğunluk olan iki kişi *Z*'yi *X*'in yukarısına koymuştur. Hepsini birden göz önüne aldığımızda bu sıralamaların tutarsız olduğu, topluluğun neyi seçileceği konusunda donakaldığını görüyoruz. Diğer taraftan her özne, tek başına son derece tutarlı. Yine buradan anlıyoruz ki bir topluluk, kendisini meydana getiren bireylerin hileli bir aynasıdır.

Platon, bağlılık ilkesindeki karmaşıklığın farkında değildir, ancak tarihsel açıdan onu kimse suçlayamaz. Belli devletlerin çılgınlık ve kötülüklerinin bireylerdeki çılgınlık ve kötücüllükten kaynaklanmakla kalmayıp bunların aynı zamanda da olduğu gibi apaçık bir görüntüsünü sergilediğine dayanan basit modeline dört elle sarıldı. Kötücüllük ve çılgınlık harmanının bireysel yolları için kesin bir rakam verilemese de bunların kesinlikle yüksek sayıda olan toplamının bir dökü-

münü yapmak oldukça uzun ve zahmetli olacaktır. Ancak Platon bunları hızlıca sınıflandırırken, bireylerin siyaset ve benzeri alanlarda sahneledikleri tarzı da capcanlı resimliyor.

Platon'un ilgisini çeken beş sistemden ilki, elbette filozof-kralların yönetimidir: Başından beri biçimlendirdiği bir çeşit aristokratik sistem. İkincisi, aristokrasinin daha "dirayetli" bir türünün hakimiyeti, rekabet ve kararlılığın egemen olduğu, Sparta tarzı, kahramanca bir sistem. Platon bu sisteme, hırsla yönetmek anlamına gelen "timokrasi" veya "timarşi" demektedir. Üçüncüsü ise, zenginlerin yönetimde olduğu, Platon'un "plütokrasi" dediği oligarşidir. Dördüncü sırada halkın yönetimi, beşincisi ise tek bir zorbanın başta olduğu diktatörlük yer alır. Bu sistemler bir merdivenin basamakları gibi sıralanır ve bize Platon'un filozof-krallar yönetimini arzuladığını, dahası filozofların psikolojisini gösterir.

Timarşi, Sparta'da görülür. Yedinci bölümde üzerinde durmuş olduğumuz *thumos'u* yüksek kişiler gibidir bu sistemin bireyleri; sert, cesur, atak ve ahmaktırlar. Böylesi bireylerin yönetimindeki bir sistem, ideal devlette hayatın askerliğe dair yönlerini ortaklaşacaktır. Milisler aynı komün yaşamında varolacağından, yönetici sınıfın görevlendirmesine uygun olarak, savaşa dair benzer kanıları taşıyacaklardır. Bununla birlikte askere aşırı değer biçilecek ve toplumdaki yaygın hoyratlık yüzünden açgözlülük peydahlanacak, servet gösterisi yapmak uygun bir davranış olarak karşılanmadığından dolayı da bu açgözlülük cimrilikle sonuçlanacaktır. Toplumdaki bireyler mağrur, haşin ama iktidara boyun eğen, hırslı ama akıl ve kültürün sunduğu denetimlerden yoksun bireyler olacaktır. Bnlar filozof-kralların yönetiminde de bir yozlaşma olarak ortaya çıkarlar çünkü kadınlar, hizmetliler, alt tabakadakiler filozof-kralların ihtiyatlılığını ve tinselliğini gerektiği gibi

değerlendiremezler. Filozof-krallara karşı başka bir değerler dizisi ortaya çıkarırlar ve sonuçta o değerler galip gelir (Toplumsal yaşamda öğretmenlerin ve genelde akademik meziyetlerin itibarının düşmesini akla getirebiliriz).

Oligarşik sistemin kaynağı, profesyonel spordaki değerlerin yerini rekabette salt zafer kazanmanın değerlerinin, servet gösterisine atfedilen değerlerin almasıyla örneklenebilecek biçimde timarşidir. Dolayısıyla kıskançlık körüklenir ve beraberinde gerçek erdemin küçümsenmesi gelir. Bunun bir getirisi olarak, timarşinin yöneticileri, ABD'de gördüğümüz üzere zenginliği devlet dairesine girmenin zorunlu koşulu yaparlar. Bireylerin git gide paraya tamah eden mizaçları onları askeri işlere uygunsuz hale getirir; öyle ki, onlar için ötekilerinin savaşacağı vergi kesintisini ödemek konusunda bile isteksizleştirir (Bu da her olayda devlet içerisinde korkuyu ve çatışmayı besler). Dahası, oligark, servetini kullanarak yalnızca bir tüketici, toplumunda belli bir işlev yüklenmeyen bir asalak haline gelebilir[75]. Sonuçta, toplum zenginler ve yoksullar olarak ikiye ayrılacağından husumetlerimiz, kumpaslarımız, dilencilerimiz ve suçlularımız olur.

Oligarşik birey, mahvolmuş timarşik bireyin soyundan gelir. Yoksulluğun iğnesini hisseder ve kişisel çıkarlarının tahtına "arzulu ve paragöz" yanını oturtur (VIII, 553c). O kadar iştahlı olmasa da ipleri artık açgözlülüğün ve cimriliğin elindedir. Aslında gereksiz arzuları anlamsızca bir maliyet

75 Platon'un asalaklara karşı bu garezi, büyük olasılıkla bal arısının (apis mellifera) biyolojini bilmemekten kaynaklanıyor. "Kovanın başındaki felaket" olarak düşündüğü asalakları, suçluları temsil etmesi açısından iğnesi olanlar ve iğnesi olmayan zararsızlar başlıklarında iki sınıfa ayırır (VIII, 552c). Aslında asalaklar kovanın başındaki felaket değildir, kovan açısından hayatî önemdedirler. Kraliçe arıyı sadece onlar dölleyebilir (Bunun sonucunda ölürler) ve bütün asalaklar iğnesizdir.

getirdiğinden, bir hayli çileci olduğu da söylenebilir. Bununla .birlikte, dolandırmak veya çalmak uygun bir fırsat doğarsa, içindeki suç işleme arzusu, her ne kadar yakalanma korkusu veya itibar duygusunun son kırıntıları tarafından bastırılmış da olsa, iç dünyasındaki çatışmaya oligarşik kentteki çatışmalar denk düşecektir. Onun rezilliği, saygınlık ve şeref kazanma kabiliyetiyle keşişen zayıflığının fay hattıdır. O, başlı başına bir başarısızlık örneğidir.

Oligarşi ömrünü doldurduğunda, ikinci sıradaki sisteme, demokrasiye geçiş ortaya çıkar. Oligarklar, pek çoğu kendi kendini mahvedecek olan şımarık, ahmak, tembel, disiplinsiz ve taşkın çocuklar yetiştirecektir. Bunlar hınçlı ve kıskanç kişiler olurlar ama servet peşinde koşmalarının yarattığı şeytana gözlerini kapamış olan zenginlerce fark edilmezler. Savaş gibi bir buhran baş gösterdiğinde, fakir kendi gücünün tadına varırken zenginin iradesiz halini de fark edecektir. En ufak bir bahane çatışmayı tetikler ve fakir yönetimi ele geçirip siyasi iktidarı ve resmî yapıyı gelişigüzel pay eder.

Demokratik toplumlar "ifade özgürlüğünden ve herkesin kendi bireysel seçimlerini yerine getirmeye hakkının olduğundan" haberdardır (VIII, 557b). Renkli bir çeşitlilik üretir bu toplumlar, arzularına göre değişik yasaları ve düzenlemeleri deneyimlemekte özgürdürler. Yüzeysel olarak oldukça etkileyici: "Keyifli, gevşek, çeşitliliğin var olduğu, eşit olsun olmasın herkese eşit davranılan siyasi bir sistem" (VIII, 558c. Antik demokrasinin bu eşitlikçi ideale yaklaşamamış olsa da Platon'un bu konuya parmak bastığını görüyoruz).

Platon'un, diğer başlıklar konusunda yaptığı gibi bu sistemin kötü yanlarının ayrıntısına girmemesi şaşırtıcıdır. Tuttuğu yolu bilenler kadar hiçbir şey bilmeyenlerin de kolayca kılavuz seçilebildiği eşitlikçilik gerçeğinin bile bu sistemi ye-

terince lanetlediğini düşünmüş olabilir. Ancak buna koşut bir biçimde doğrudan doğruya bireye geçerek, gelgeç arzularına doludizgin kapılan hedonistik zihni, düzensizliği, gevşekliği ve teklifsizliğiyle resimler.

"İşte böyle yaşar" dedim. "Gündelik gelgeç arzularının peşinden gider. Bir gün bir eğlencede sarhoş olur, öbür gün suyu yudum yudum içip zayıflamaya çalışır. Sonra bir bakmışsın bir gün idman yapıyor, bir gün dünyayı hiç umursamıyorken öbür gün felsefeye vermiş kendisini. Sıklıkla da kamu işlerine bulaşır... Hayatının bir düzeni veya nedeni yoktur ama keyifli, özgür olduğunu, imrenilecek şey olduğunu düşünür, vazgeçmek de asla istemez. (VIII, 561c–d).

Hepimiz geçtik bu yollardan. Tekrar ifade etmek gerekirse, Platon, betimlediği figürde neyin yanlış veya can sıkıcı olduğuna değinme konusunda isteksizlik göstermektedir. Onun demokratik bireyi, hepimize biraz benziyor aslına bakarsınız ama en çok da P. G. Wodehouse'un o pek latif, Bambal Kulübü'nün[76] daimi üyesi Bertie Wooster karakterine benziyor; kararsız, iradesiz, başıboş, kendi deyimiyle "her çiçekten bal alan" ama gayet çekici ve kesinlikle mutlu biri. Zavallı Bertie'den şikâyet eden, onun o soylu ve tavizsiz Victoria kadını teyzelerinin safında neden duralım? Arzuların ve hazların karnavalına bağışıklığı olan çelikten bir azim ve doğruluk neden bu kadar takdirlik olsun? Belki de Platon, ardı arkası kesilmeyen arzu ve hazları, uyum ve refaha zarar veren iç çatışmayla örtüştürüyordur. Ancak eğer böyleyse, burada bir yanlışlık var: Bir hafta elime bir banjo alıp öteki hafta bir kenara atıyorsam, iç çatışmayı yaşayacağım bir süre yoktur ortada. Tümüyle tutkularıma yenileceksem, başarısızlığımla birlikte tutkularım da ortadan kalkar, ki bu da iyidir.

76 *Bambal*, erkek arı. Anlam genişlemesiyle asalak. *Bambal Kulübü* P. G. Wodehouse'ın öykülerindeki hayali centilmenler kulübü. –çn

Böylesi bir değişebilirlik, belki de kalıcı olanın değerlendirilmesine ve değişime karşı genelde duyduğu korkuyu tetikliyordur veya aksi bir ihtiyarın homurdanmasıdır sadece.

Platon, son olarak sağlam bir zemine gelir; aşağılık görülen bir yönetim biçimi olarak diktatörlük. Demokraside özgürlüğün aşırı derecede değerli kılınması doğal olarak özgürlüklerin suiistimali ve kuralsızlık içinde yozlaşır; Platon'un döneminde olduğu kadar günümüzde de korkulan bu süreç sayısız köşe yazarı ve sağcı yorumcular tarafından ahlaki açıdan ele alınmaktadır. Aslında Platon'un sürece getirdiği tanım şaşılacak denli moderndir:

> Böylesi koşullarda, örneğin öğretmenler öğrencilerinden korkar ve onların dümen suyuna gider, öğrenciler ise öğretmenlerini olduğu kadar onlardan sorumlu kişileri de küçük görürler. Uzun sözün kısası, genç kuşak, yaşlı kuşak gibi görünmeye başlar, her konuşmayı veya işi yaşlılarla güç yarıştırma haline getirirlerlerken topluluğun yaşlı bireyleri de kendilerini gençlere uyarlamaya, itici birer zorba gibi görünmemek için davranışlarını gençlerinkine uygun şekillendirmeye, havai ve sevimli bir görünüm yaymaya başlarlar (VIII, 563a–b).

Demokratik liderlerin, bir yandan yitip gitmiş saygınlığın yasını tutarken öbür yandan da bütün güçlerini yüz gerdirmeye, kozmetik ürünlerine, bronzlaşmaya harcadıkları bir dünya Platon'u şaşırtmayacaktır.

Özgürlüğün suiistimali çarçabuk köleliğe dönüşüverir. Bu böyledir çünkü "asalaklar" sınıfı delişmen ve suça eğilimli olanları da içerir. Bu da hizipleri meydana getirir ve demokratik oluşumlara hakim olmaya başlar. Karşıtları sustururlar, halk tabakalarına karşı ihllallerde bulunmuş olanlardan ne çalabilirlerse, çaldıklarıyla yoksulların borcunu öderler. Mu-

halif çıkışların ve davaların patlak verişi, kendinden menkul bir "halk kahramanı" olarak bir demagogun gelişini müjdeler. Ancak bu kahraman bir kez kanın tadını aldığında diktatörlük yolu kaçınılmazdır ve tırmanışa geçer. Bir suç bir diğerini izler, deneyimle mükemmelleşir, kudretin ve şeytanî olanın bizim için en tanıdık cisimleşmeleri olarak Robespierre'lerin ve Stalin'lerin yol açılır.

VIII. ve IX. kitaplarda, Platon, diktatörlüğü içten içe yiyip bitiren kurtları harika bir şekilde anlatır: Paragözlere güvenmek, güce giden yolda kaçınılmaz olarak haksızlığa uğrayanların hıncı, dalkavukların yükselişi ve liyakatın bastırılması, yabancı düşmanlar yaratma gereksinimi, her yanı saran korku atmosferi ve daha niceleri. Buna bağlı olarak en kötü yönetim biçimi, diktatörün kendisidir: "Zihnini, baskı ve kölelik sarmış olmalı. Öyle ki, o zihnin en iyi tarafları bastırılmış ve azınlıktaki en şeytanî, en çılgın taraf da baskılamış olsun" (IX, 577d). Diktatöre hakim olan gelgeç arzular ve şehvet duyguları hiçbir zaman doyurulamaz, diktatörün bunlara olan köleliği de bütün hayatına sinecektir: "Kindarlık, güvenilmezlik, ahlaksızlık, arkadaşsızlık, vicdansızlık...her bir illet için boş yeri vardır" (IX, 580a).

Büsbütün rezillik ve tarih de bu resme uyan pek çok tiranı gösteriyor. Platon'un diktatörlüğe yürekten ve derinden bir nefret duyduğuna kuşku yok. Öte yandan, güncel argüman açıkçası biraz zayıf kalıyor. Soru şu; siyasal diktatörlük hangi psikolojik tipi biçimlendiriyor? Görünüşe göre, siyasal diktatörlüğün en ürkütücü yanı, korkuyu her dokuya nüfuz ettirmesi. Ancak, Platon'un bize gösterdiği sefihin korkmasını gerektirecek herhangi bir neden yok. Platon, gerçekten bir diktatör olmaya heveslenmemek için pek çok neden gösterir; dost edinmenin olanaksızlığı, kimseye güvenememek ve her

şeyden korkmak. Ancak siyaseti bir kenara bırakıp psikolojiye dönersek, bunların örtüşebilmesi belirgin değildir. Filozof-kralın diktatörlüğü neden örnek almayacağı sorulabilir, çünkü zihni, bir yönüyle mutlak bir yönetici. Tarihte belki çok rastlamayız ama yüce gönüllü veya vatandaşlarının refahı düşüncesine sıkı sıkıya bağlı diktatörler gelebilir aklımıza. Birbirinden kusurlu Roma İmparatorları arasından bile kimileri diğerlerine göre daha iyidir. II. Katherina'nın hem dostları hem de sevgilileri olmuştu, Rusya'nın iyiliği için azim ve gayretle çalıştı.

Platon böylesi ayrımları ince eleyip sık dokumuyor. Bunun yerine, yukarıdan aşağıya basamaklandırdığı siyasal sistemleri ve bunlara karşılık gelen kişilikleri sıralıyor. Şurası da açık ki, bir süreç olarak ele aldığı yozlaşmayı, sondan bir önceki demokrasi ve en aşağı biçim olarak diktatörlük çerçevesinde düşünüyor. Bir demokraside, refahı elinde bulunduranın basının da dizginlerini tuttuğunu, basının dizginlerini tutanların aynı zamanda oy pusulalarını elinde bulundurduğu karakteristik süreçten -bizi yeni bir tür oligarşiye götüren bir süreç- haberdar olmadığı belli. Ancak, bunun nedeni, eski Atina demokrasisinin temsilî bir demokrasi olmamasıdır; nitelikli bireylerin doğrudan katılımı söz konusudur. Çağımızın sarmal düşüşlerindeki ani manevra ve dönüşler o kadar da büyük bir tehlike göstermiyordu.

Tepe noktada ise hem kendini hem de başkalarını kendi iyilik anlayışının ışığında idare eden filozof-kralın şahsiyeti, dolayısıyla sistemi bulunur. Daha aşağıda, cesaretli ve cevval kişiler vardır, ardından da refaha tapanlar gelir; bunların yerini ise anarşik ve kararsız demokrat, daha da kötüsü hem habis hem de yalnız olan diktatör alır. Gücü, "inanılmaz iştahının korkunç arzularına" olan köleliğinin bir yansımasıdır sadece. (IX, 573d).

Sokrates, sonunda, Glaukon'un II. Kitap'taki meydan okumasına, bu ahlaktaki kişinin veya kişinin bu ahlakla, sonuçlar her ne olursa olsun, sadece kendisinin fayda sağladığını ve ölümsüzlüğün de benzer biçimde o kişiye zarar verdiğini gösterir. Gerçek mutluluk, düzgün bir ruhu var eden erdem ve bilgeliğin hâkim olduğu bir yönetimle olanaklıdır. Zaferin, zenginliğin, veya demokratın özgürlüğü suiistimal etmesinin peşinden gitmekle olmadığı gibi diktatörün dizginlenemez istencinin ardında saklı kalan kölelikle hiç olmaz.

Zihnin üçlü bölümlemesine dönüşen bu mesajı güçlendirmek için Platon daha da ileri gider: Şeylerin hakikatiyle ilgili olan müdrike kısmı; güç, başarı ve üne yönelen tutkulu bölüm; arzulu (veya çıkarcı) bölüm. İlk bölümün baskın olduğu filozof, diğer ikisinin hazlarından en azından haberdar iken, söz konusu iki grup, filozofun hazlarından bihaberdir. John Stuart Mill de daha sonraları bu noktaya, her iki hazzı da bilen kişilerin her zaman "daha yüksek" olanı "daha aşağı" olana tercih edeceklerini o Victorya dönemi resmiyetiyle göstermeye girişir; örneğin filozoflar kovboy ve dedektif filmlerini asla sevemez. Terazinin bir kefesi, filozofun daha geniş bir haz yelpazesi biliyor oluşuyla ağır çekerken, bundan sonrasında filozofun hayatının daha keyifli bir hal almasında el çabukluğu numarası yatıyor. Gerek matematiğin, gerek iyinin (Veya bizzat Tanrı) kalıbına dökülmüş sonsuzluğu seyre dalmanın sevincinden söz edilebilir ama bu esrimenin, diyelim ki, bedenin horgörülmüş zevklerine eşlik eden esrimeden "daha zevkli" olduğunu göstermek çok daha zordur. Azizler bile, vecdlerini cinsel terimlerle betimlemeye yönelmek zorunda kalmıştır.[77]

Platon'un ortaya koyduğu tartışma adı zihnin en yüksek

77 Müthiş bir olgu olarak Rahibe Teresa'yı tartıştığım makale, *Lust*, New York, Oxford University Press, 2004, syf. 25–6.

bölümünün (felsefi veya diğer adıyla aklî) işlevi konusunda bir bulanıklık var. Kimi zaman bilgiyi ve hakikati *aktaran* bölüm olarak görünmekle birlikte, sıklıkla da bilgiyi ve hakikati *değerlendiren* bölüm olarak ortaya konur. "Her an ve her daim, şeylerin hakikatinin bilgisine yönelmiştir, para ve ünvanla da zerre ilgilenmez" (IX, 581b). Ancak bu iki işlev birbirinden çok farklıdır. İlki, hakikat kabul ettiğimiz ve bildiğimiz şeyler *ışığında* hayatımızı olabildiğince sürdürmeyi telkin edecektir. Akıl sağlığımızı korumak için kimi zaman yanılsamaların da gerekli olup olmadığının merak edilerek bu durumun sınanmak istenebildiği herhalde yeterince açıktır. Ancak, insanın arzularını, en iyi yaşam biçimi için özneyi yönlendirebilecek tek arzu olarak bilgiyi ve hakikati *arzulamanın* tekeline vermek bütünüyle farklı bir şeydir. Düşünüldüğünde epeyce de sıradan olan ilkinden, bizi neredeyse tümüyle çılgınca olan ikincisine sadece hokuspokus götürür. Oysa, üzerinde biraz durulduğunda görülecektir ki, *tek* arzumuzun bilgi ve hakikat arzusu olduğu bir psikoloji, insanın yaşamını, değil neşeli kılmak kayda değer bir hale bile getiremez. Bunun da ötesinde kendi açısından kötürümleşmesi, örneğin önemli hakikatleri önemsizlerden, yararlı bilgileri yararsızlardan, ilgili olguları ilgisizlerden ayırt etmenin pusulasına sahip olmaması olasıdır.

Gündelik hakikatleri göz önüne alırsak -bunlar ilgi çekecek bir şeyle bağıntılı olabilir veya olmayabilir- durum tam da budur. Tren aşığı bir kişi, bu hobisinin konusu hakkında pek çok şey biliyor olabilir ama daha fazlasını bilmek için de bir arzusu, hattâ saplantılı bir arzusu vardır. Yine de erdemliliğin ve mutluluğun zirvesine taşınacak değildir. Bununla birlikte, siyasi tartışma, şimdiye dek V'ten VII'inciye kadar olan kitaplardaki ayrıntılı metafizikten bağımsızdı. Dolayısıyla yeniden ortaya çıkışı bu noktada son bir çırpınış olarak değerlendirile-

bilir. Platoncular, hakikatin işe yaramaz ve birbirinden kopuk döküntüleri içinde bütün bir hayatı harcamayı akıllarına getirmezler. Hayatımızı Yüksek Düşünce'ye, yani yalnızca filozof seçkinlere özgü olan bilgeliğe erişmeye adamamızı isterler. Platon'un bunu tartışmasının nedeni, bu temaşadaki nesnelerin gerçekliğinin üstün oluşudur; daha dünyevi zevklerin aslında sahte zevkler olmasıyla kıyaslarsak, görünüşün gölgeleri ve cafcafı yerine gerçekliğin kaya gibi sert oluşu. Kimi dünyevi zevkler, açlığımızı ve susuzluğumuzu dindirmemiz esas olduğuna göre, birer zorunluluktur. Geri kalanı gözardı edilebilir ve edilmelidir. Burada asıl işi, belki de asıl zararı demeli, Çizgi ve Mağara'nın ortaya koyduğu gerçeklik düzeyleri gerçekleştirir, çünkü bunlar olmadan, dünyevi kaygıların yalnızca sahte zevklere çıkacağını düşünmek için hiçbir neden kalmaz. Zevklerin geçici olduğu bilinir, duyulmalarıyla kaybolmaları bir olur ama bu gerçek olmadıkları anlamına gelmez. Bir kriket maçı seyretmek zevkli olabilir ve bu zevk beş gün de sürebilir. Sonsuza dek sürmeyecek diye maçı izlememek daha iyi olmayacaktır. Hattâ maçın sonlanması bile bu zevkin bir parçasıdır.

Burada da yine, aslolarak felsefeye ruh açısından atfedilen üstün değer ile krallık görevi arasındaki karşılaştırma, kopma noktasına ulaşan bir gerilimdedir. Filozof-krallar tüm topluluk adına (Askerî ve ticarî alan da dâhil olmak üzere) yönetimdedirler. Devletin düzeni ve saadeti için güvenilen kişilerdir. Devletteki diğer sınıfları baskı altına almaya veya yok etmeye yönelik kişisel bir gündemleri yoktur. Diğer sınıfları da yönetmelidirler ve yönetebilirler; bu da zaten aslî işlevleridir ama bu yönetimin, insanlara, uyum sağladıkları işlerden başka işler yapamayacaklarını söylemeleriyle ilerleyeceğine dair bir izlenim söz konusu değildir. Platon, "gerekli" birkaç arzunun eşliğindeki bilgi ve hakikat arzusunu filozofun

tekelinde -veya en azından tekel sayılabilecek bir yerde- konumlandırarak, aslında tam da ruhtaki bu eğilimi/çarpıklığı yönlendirmektedir.

Platon'un tasarısını soylu ve görkemli bulabileceğimiz gibi, bir filozofun bir diktatöre oranla 729 kere daha mutlu olduğunun (IX, 587e) o harika hesabına bile gerek kalmadan hayalci veya fantastik diye de nitelendirebiliriz. Hitabetinden etkilenip Thrasymakhos ve Glaukon'a cevap verildiğini, yani düzgün bir ruhun sahiden de en mutlusu olduğunu, ahlaksız kişinin azgın arzuları olarak haksızlık veya açgözlülüğün de mutluluğa giden tek yol olan iç uyumu zedelediğini, ortadan kaldırdığını düşünebiliriz. Veya hiç etkilenmeden gaddar Atinalı elçileri hatırlayıp, bunların haksızlıktaki ısrarları ile Atinalılar içinde uyumsuzluk olduğu bağıntısı gerçekten o kadar da ikna edici midir diye sorabiliriz. Bir an için öyle olduğunu düşünelim, o halde böyle bir göreve elçi gönderebilen bir şehrin pek de yeryüzü cenneti olmadığı düşüncesinin yolunu yine Platon döşemektedir. Dış ilişkilerde güce dayalı siyaset gütmek, iç yönetimde de büyük olasılıkla kendini gösterecektir ve tarihte de böyle olmuştur. Milos'a elçi gönderen Atinalılar hem güvenilir değildi hem de aralarında görüş ayrılığı vardı. Hiç kimse bugünün Amerika'sının yeni-muhafazakârlarını (neo-con) ölçülülüğün ve uyumun bir modeli olarak göremez. Şimdi Thomas Hobbes'un Atina demokrasisinin çöküşüne nasıl yaklaştığına bakalım. Bu şaşırtıcı ve bir o kadar da tüyler ürpertici paragraflar, Tukididis'in M.Ö. 400 dolaylarında yazdıklarını özetler biçimde 1628 yılında kaleme alınmıştır:

> O dönemde, birilerinin devlet için iyi ve yararlı önerilerde bulunmasının halkta hoşnutsuzluğa yol açmaması mümkün değildi.

> Bunların kanısına göre, kendileri kudretli oldukları, neyi üstlenirlerse üstlensinler bunu tamamına erdirmede becerikli olmalarıyla birlikte sadece meclisleri etkisi altına altına alıp bilge ve iyi bir devlet adamı olarak itibar gören böylesi biri, onları en tehlikeli, en ümitsiz girişimlere yöneltiyordu.
>
> Şu halde onlara ölçülü ve basiretli tavsiye veren bu kişinin [Tukidides] ya korkak olduğu, ya o kudreti anlamadığı ya da buna dil uzattığı düşünüldü. Şaşılacak bir şey yok; o sıralarda yıllar yılı alışmış oldukları büyük refah, bu insanları, kendilerine âşık kişiler yaptığından, kendilerini daha az sevmelerine yol açacak bir tavsiyeyi sevmek hiçbiri için kolay değildi.
>
> Bu durum tek bir kişi için değil de bir topluluk için daha çok geçerlidir. Kendi kendine kafa yoran biri, işi konusundaki, hele de en güzel şekilde hazırlıklı olmasını sağlayacak çekingen tavsiyeleri kabul etmeye utanmayacaktır; ancak topluluk içindeki müzakerelerde, korku (Genellikle iyi akıl verir, ne var ki yürürlüğe koymaz) ya çok nadir belli eder kendini, ya hiç belli etmez ya da kabul edilmez.
>
> Bu sayededir ki, her şeye güç yetirebileceğini düşünen Atinalılar'ın habis ve dalkavuk kişiler tarafından, felaketleriyle sonlanacak işlere apar topar sürüklendiği olmuştur; iyi kimseler itiraza ya cesaret edememiş ya da ettikleri hallerde kendilerini mahvetmişlerdir.[78]

Bu satırları içinde yaşadığımız dönemle ilişkilendirmeden okumak hiç kuşkusuz ki olası değil. Washington'da, Londra'da hiç fark etmez, savaş çanları çaldığında hükümetler gerçeği çarpıtırlar, basın kuruluşlarının sahipleriyle işbirliği yaparlar, yargıyı sindirirler, tanınmış suçluları istihdam ederler, sonuçlar hakkında yalan söylerler, sivil özgürlükleri ortadan kaldırırlar ve elbette "kendilerini daha az sevmelerine

78 Peloponez Savaşı, *Tukididis*, Thomas Hobbes'un çevirisiyle. [Özgün metinde bu dipnot unutulmuştur.] –yn

neden olacak" her nasihat kaynağına kulak tıkarlar.

Hobbes'un dile getirdiği kötülükler, Platon'un düşündüğü biçimiyle demokrasiyi diktatörlüğe sürükleyen kötülüklerden oldukça farklıdır. Ancak her ikisi de siyasal yapıdaki düzensizliklerdir. Bu kötülükler, Atina'nın doğrudan demokrasisini ne kadar etkilediyse oy pusulasına bağlı temsilî demokrasiyi de o kadar etkilemekte. Bunlar aynı zamanda Thrasymakhos'a olası en etkili cevabı da vererek hedefi tam on ikiden vuruyor; şahsi çıkar, iktidar ve yetki peşinde koşmak, şu halde bırakalım bir yana adaleti, aslında içsel karmaşanın, kayıtsızlığın, hayal gücünden yoksunluğun, aceleciliğin, hayırseverliğin ve basiretin sesini dinlemedeki acizliğin bir yansıması olacaktır.

IX'uncu kitap, erdemli insan hakkındaki düşüncelerle sona ererken erdemli insanın kendi zihnindeki şeyler üzerinde, dahası iç dünyasındaki uyum üzerinde titizlikle durmasını ele alır. Bu aynı zamanda, bütün bir düşünce deneyinin, bir hayat ve toplum idealinin sadece uygulamaya yönelik bir önerme olarak değil ama eksikliklerimizi ölçebileceğimiz bir şablon olarak da sunulduğu anlamına gelen, apaçık bir beyan:

Dedi ki; "Onun için önemli olan şey bu ise, yönetimle ilgilenmesi olası değil."

"Aslında, kendi devletinde kesinlikle ilgilenecektir. Ama doğduğu yerde ilgilenmeyebileceğine katılıyorum, kader isterse başka tabii" diye cevap verdim.

"Anlıyorum" dedi, "Bizim temellendirip tanımladığımız, dünyanın başka bir yeriyle de bağdaşmayan, dolayısıyla sadece düşünce seviyesinde kalan devlette yapar demek istiyorsun."

"Öyle, ama yine de" diye söze girdim, "O devleti görmek isteyip, görüp de sürgünden dönmek isteyenler için göklerde bir numunesi tutuluyor. Bir yerlerde var mıdır veya var olacak

mıdır sorusu aslında en ufak bir fark yaratmaz; bir payının olacağı yönetim ancak böyle bir devletteki yönetim olabilir."

"Galiba öyle" diye cevapladı (IX, 592, a–b)

Birçok açıdan, IX. Kitap'ın sonu *Devlet*'in doruk noktasıdır. Tarihsel önemi ise tartışma götürmez. Elbette pek çok ahlak geleneği, belki de hepsi, ölçülülüğü ve arzuların denetim altında tutulmasını, kısacası insanı insanın kurdu yapan bu yönlerin bastırılmasını, düzgün bir zihnin anahtarı olarak vurgular. Platon, bu düşüncenin sonraki yüzyıllardaki seslendirmiş olanların hepsinin başına yazılamaz çünkü ondaki "her şeyden el çekme" düşüncesi, bugünün Budizm akımının, Platon'un ölümünden yaklaşık elli sene sonra Stoacılık'ın gelişiminin ve üç yüzyıl sonra Hıristiyanlık'ın -arzuya karşı çıkmada ve maneviyata düşkünlükte daha ısrarcı olmalarına rağmen- genel hatlarıyla aynı değildir. Öte yandan, özellikle Batı göz önüne alındığında, gerçek şu ki, Platon önce gelir. Bu türden akımlar onun bir adım gerisine düşmektedir.

15. BÖLÜM
OZANLARIN SÜRGÜNÜ

Tragedya ozanları da mümessil olduklarından, aynısı onlar için de geçerli: Temsiller üreten herkes gibi hakikatin tahtından üç nesil gerideler. (X, 597e)

Platon'un son kitapta şiire ve resme yönelik saldırısını biraz geriden takip etmekle kalmayacağız bu kez. Bu çatışmanın başlangıcına daha önce değindiğimiz bölümlerde (5. ve 6), Platon'un öncelikle şairlerin tanrıları nasıl tasvir ettiklerinden, ikinci olarak da şiirde pervasız kişiyi, yani *thumos* insanını örnek insan olarak gösterme alışkanlığının tehlikelerinden yakınlığını görmüştük. Hem dramaya hem de şiirsel mükemmelliyete erişebilmek, ancak insanın *zayıflığının* temsilleriyle olasıdır. Sokrates'in dingin cesareti, adaleti, bilgeliği ve zihnindeki ebedi şeyler harika bir tiyatro için yeterli değildir. Çağdaş bir örnek vermek gerekirse, herkesin kendini dizginleyerek bilgelik ve asaletle hareket ettiği bir televizyon programı veya kimsenin itiraf edecek bir şeyinin olmadığı, kimsenin kendini kaybetmediği bir Jerry Springer Show başarısız olacaktır. Böylesi programların tek yaptığı, insanların çılgınlıklarını ve

zayıflıklarını başkalarının eğlencesine sunmaktır.

Diğer taraftan, görünen o ki, bütün bir sanata böyle bir eleştiri getirilemez; şairlerimiz ve sanat galerilerimizle gurur duyuyorken "eğlence dünyasının" kepaze örnekleri için Platon'un tiksintisini hissediyor olabiliriz. Ancak Platon, *Devlet*'in son kitabında bu saldırısını derinleştirir ve tavizsiz tutumunu apaçık ortaya koyar. Bu bölümde, Platon, sanatsal temsillerin hakikatin ne kadar uzağında kaldığını, eserin tam kalbine yerleşen diğer bölümlerde ortaya koyduğu bilgi kuramıyla gösterir.

Platon'un düşüncesinin eksiksiz bir yorumu kesinlikle tartışmalıdır. Platon'un en uzlaşmacı yorumcuları bile çaresizliğe düşmüştür.[79] Yapılan en doğrudan değerlendirme şudur; böyle bir yorumlama girişimi, *Devlet*'tin çekirdiği konumundaki kitaplar ile Mağara metaforunun en "metafizik" yorumuna göre değişir. Buna göre, hakikatin ve bilginin alanı gündelik yaşamın alanından bütünüyle ayrıdır. Şu halde, hem şair hem de ressam bizlere sıradan hayatın yalnızca "temsillerini" sunduklarından dolayı, eserleri, gerçeklikten iki kademe uzaktadır. Mağara alegorisi ciddiyetle ele alınacak olursa, temsilleyici sanatçılar bizlere sadece günışığı dünyasının ve o dünyanın sakinlerinin belli belirsiz aydınlanmış kopyaları olan kuklaların gölgesinin gölgesini sunarlar, ki bu sunumun kendisi de güneş ışığının bir tür yansıtımıdır. Bana kalırsa, bu da onları Hakikat ve Gerçek'ten en az üç, hattâ dört kademe uzağa koyuyor. Dahası gerçeklikten uzaklaşmak hakikat ve bilgiye uzaklaşmaya eşit olduğundan, şairler ve ressamlar daha öteye gidemezler. Zihnin düzenliliği için hiçbir şey veremezler.

Bu yavan argümanla ikna olan biri var mıdır şüphedeyim,

---

79 Julia Annas'ta en son yer alan iyi bir tartışma, *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford, Oxford University press, 1981, s. 336–44.

zira duyular neyi gösteriyorsa o şeyin bizzat gerçekdışı olduğu düşüncesi hiç de cazip değil. Ancak şiir ve resimle neyin temsil edilebileceği kousundaki yanlış anlama çok daha önemli. Platon'a göre tasvirler sadece ikincil dereceden *şeyler* -daha gerçek olan şeylerden dikkati uzaklaştıran ve uzakta duran şeyler- üretirler. Örneğin Sokrates'in Glaukon'u resmin kötülüklerine ikna etmeye çalıştığı "X, 598b" kısmını düşünelim:

"Şimdi senden, her bir durumda, resmin, şu iki seçenekten hangisine elverişli olduğunu gözden geçirmeni istiyorum. Gerçek dünyanın gerçek şeylerini mi yoksa görünüşleri mi vermeye elverişlidir? Görünüşü mü hakikati mi temsil eder?"

"Görünüşü" dedim.

Buradaki talihsiz açıklama, örneğin bir yatak veya iskemle veya Başkan Bush temsilinin hiç de bir yatağı veya iskemleyi veya Başkan Bush'u temsil etmediğini ama onlardan farklı bir şeyi, görünüşlerini temsil ettiğini varsayıyor. Bu değerlendirme kesinlikle *philosophia perennis* sıfatını hak ediyor: Konu üzerinde karşılaşılan en eski, en akıl çelici, en yaygın hatalardan biri.

Platon açısından bu temsiller, gerçek şeylerin yeni *çehrelerini* (aspects) ortaya koyan *tasvirler* değildir. Zamanın temsili olan güneş veya kol saatine bakarak zaman içindeki bir merakımızı takip edebiliriz. Aslında güneş veya kol saati, zaman içindeki merakımızı *ikâme etmek* zorunda değildir. En sevdiğiniz siyasetçinin karikatürü, onun kişiliğine bakmanın ikâmesi veya gölgesi demek değildir. Kişiyi belki biraz çılgın, kötü, vahşi veya aptal sunmakla yine aynı kişinin bir çehresini akla getiriyor veya bir açıdan ortaya koyuyordur. Platon, bir resim ve şiir şu veya bu özneyi ikâme edermiş duygusu yaratıyor. Ancak öyle değil: Bunlar hakkında yeni olarak ne gösterilirse gösterilsin özne aynı kalır. İşte bundan dolayı sanat da tıpkı dil gibi bize bir şeyler söyler. Bu da hakikate dair

dikkati dağıtmak değil, tam tersi olanak dahilinde hakikatle işbirliği yapmaktır.

Karikatür, sıklıkla verilen bir örnektir. Ancak ana nokta, bakışımızı daha sanatsal çalışmalara yönlendirdiğimizde güçlenmektedir. Mağara'dan miracın -ilk kez *Şölen*'de ortaya konmuş bir okuma olarak- "içkin" okumasını veren Romantikler'in, Platon'dan nasıl yararlandığına daha önce değinmiştik. Wordsworth, Tintern Manastırı'ndan Birkaç Mil Uzakta Yazılan Satırlar adlı görkemli şiirinin şu ünlü dizelerinde, bize, doğada bulduğu ahlaki mesajı ifade ediyor:

> ...Ve hissettim
> O varoluşu, sarsmasını
> Yüksek düşüncelerin şen şakraklığıyla
> Çok daha derinlerde
> Karılmış başka bir şeyin görkemli anlamını,
> Mesken tutuyor batan güneşlerin ışığını,
> Ve açık denizler ve açıkhavayı,
> Ve mavi göğü ve bir kıpırtı zihninde insanın
> Ve bir ruhtur işte devindiren
> Düşünülen her şeyi, her düşüncenin öznesini
> Ve boylu boyunca her şeyde. İşte bu yüzden
> Ben hâlâ aşığım ovalara, ormanlara,
> Ve dağlara, bu yeşil dünyadan
> Seyre daldığımız her şeye, hani şu
> Gözün ve kulağın yarım yarattığı ve algıladığı
> Bir de tanımakla müşerref olduğu muazzam dünya
> Duyuların dilinde ve doğadadır derim
> En saf düşüncelerimin dayanağı, yüreğimin
> Hemşiresi, kılavuzu, bekçisi ve ruhu
> Bütün ahlaki varlığımın.[80]

80 William Wordsworth, "Lines written a few miles above Tintern Abbey" (1798), *Lyrical Ballads*, editör W. G. B. Owen, Oxford, Oxford University Press, 1969.

Şiir, bütününde pek çok anlam barındırıyor. Ancak bu dizeler, şairin yeşil ve orman sevgisi ile bunların bir getirisi olarak farkındalığın ahlaki yüksekliği -Platon'daki İyinin Biçimi'nin Wordsworth'taki eşdeği olarak her şeyin içindeki ruh- arasındaki denklemi gösteriyor. Bir daha tekrarlayacak olursak, görülebilir, yani "gözün ve kulağın muazzam dünyası" şeylerin bir çehresini, dahası hayli Platoncu bir çehresini, Wordsworth'ün tüm ahlaki doğasının dayanak noktasını ortaya koymaktadır. Bizler de şiiri okuduğumuzda, bunun ilkesel olarak benzer bir şeyi ifade ettiğini, böylesi bir doğanın özellikle de "düşünülen her şeyi devindiren" Platoncu ruhu açığa çıkarabileceğini bulabiliyoruz. Platoncu temsillere bütünüyle uzak duruyorsak, Wordsworth'ün hayal dünyasında yaşadığı, kendi kendini kandırdığı cevabını yöneltebiliriz ama buradaki itiraz, tam olarak Platon'un itirazıdır denemez. Wordsworth, doğanın, "daha derinlerde karılmış" bir şeyi ortaya çıkardığı konusunda yanılıyor ise, şiir sahteliğin anıştırmasıdır ve durum bu bile olsa, doğayı ve güzel olanı sevmek ile iyi ve hakiki olanı sevmek arasındaki ilişkiden dolayı hakikati anıştırmayı büsbütün yitirmiş değildir. Eğer Wordsworth haklıysa, şiir, hakikati anıştırmaktan fazlasını içeriyordur. İkinci olasılık Platoncular için kapalı değildir. Dahası hakikat tam da izleyiciyi etkileyecek ve cezbedecek bir yolla işin içine girmektedir, tam da eğitimin zaferi.

Sanatın neye yaradığını söylemek kolay değildir. Aslında böyle bir genelleme düzleminde söylenebilecek fazla bir şey de yoktur. Hiçbir genelleme karşı örneklere açık değildir. Gerçi deneysel ve yeni olana kapısını açan çağımızda herhangi bir formülleştirmeye karşı durmak, sanatçının neredeyse görevi sayılır. İhtiyacımız olan tek şey, sanatın kimi zaman işe yaraması, üstelik örtük olanı açığa vurarak işe yaramasıdır. Bize eski bir konuda veya örneğin halkın doğası (Bir diğer örnek

olarak doğanın doğası) türünden yeni bir konuda yeni bir hakikat sunabilir. Hattâ, eğer Platon ve Wordsworth haklıysa, gözün ve kulağın dünyası ile ahlaki olanın veya ebedi olanın dünyası arasındaki ilişkiye dair yeni bir hakikati bile ortaya koyabilir.

Platon bu konuyu tartışırken, özellikle resme dair iğneleyici açıklamalar da serpiştirir. Onun açısından, resim sanatı, bir konunun büsbütün cahilce ele alınmasıdır ve her durumda, gerçeğin göz aldanması olarak taklidine ulaşmanın sınırları içinde kalır. Leonardo da Vinci gibi bir ressamın insan anatomisi hakkında çok şey bilebileceği veya George Stubbs gibi birinin, daha öncesinde bilmediğimiz bir yönden atları ve atların yaşantısını ele alıp bize göstermesi Platon'a çok uzak bir düşüncedir.

Zihnin en yüksek yanı yalnızca bilgi ve hakikatle ilgiliyken şiir ve temsilleyici sanatların bizi hakikatten uzak tuttuğu veriliyse, bu sanatlar sonuçta zihnin sadece en aşağı yanını besleyecektir çıkarımı yapılabilir. Bunlar, iyi insanları bile yoldan çıkarırlar (X, 605c). Platon, kederi temsil eden, başkahramanın "ağıt yakıp dizlerini dövdüğü" ozandan (Homeros veya bir başkası, fark etmez) örnek verir. Biz izleyiciler ise, kendimizi kaptırarak kahramanın acısını paylaşmaktan büyük keyif alırız (X, 605d).

Ancak, bütün bunlar, ozanın, bastırdığımız duygularla gurur duymamızın gerektiği bir parçamızı tatmin ve memnun ettiğini göstermektedir; aynısını "içimize hoş veya acı gelen, yaptığımız her şeye eşlik eden bütün duygular ve arzular ile seks ve öfke" (X, 606d) için de varsayabiliriz. Söz konusu bozulma yalnızca televizyonda izlediğimiz katillerden kaynaklanmaz. Şekspir veya Wordsworth okumamızdan kaynaklanabilecek bir şeydir bu. Şiirsel temsil:

> (...) bu duyguları kurutacak yerde sulayıp besler, dizginlemesi gerektikleri halde dizginlerin sahibi yapar, çünkü diğer taraftan iyi ve mutlu hayatlar değil, tam tersi hayatlar yaşarız. (X, 606d)

Burada önemli ve bir o kadar sinsi bir yön değiştirme var. Şehir, yöneticilerin *her bir* bileşeni geliştirmeyi önemsedikleri bir şehir değil artık. Yönetim bileşeni artık değer *tekeli* iddiasında bulunmakta, en iyi devlette "kaybolmuş olması" gereken duyguların, arzuların ve zevklerin serpilmesini hayırlı bir şer olarak öne sürmektedir. Platon'daki bu açı, aynı abartılı biçimde güvensizlikle yaklaştıkları duygulanımı, hakim olunabilecek veya ölçüye vurulabilecek veya doğruya yönlendirilebilecek bir şey olarak görmek şöyle dursun, büsbütün ortadan kaldırılması gerektiğiyle değerlendiren Stoacılar üzerinde son derece etkilidir. Burada söz konusu edilen "ortadan kaldırma" soğukkanlılığın sükuneti değil, tam bir duygusuzluk, hoyratça bir hissizlik. İdeal insan, böylelikle bütünüyle kayıtsız, "zevk ve üzüntünün arzu ve duygulanımlarına" bağışık hale gelmektedir; o artık bir insan değil, bir buz kütlesidir. Platon'u sadizm, çilecilik ve insan yaşamını pis bir şey kılma arzusu taşımakla suçlayan Nietzsche'yi en çok, X'uncu kitabın bu bölümü doğrulamaktadır. Bu kısım, aynı zamanda, Aristo'nun (En önemli eseri Nikomakhos'a Etik'in son bölümünde ancak zihnin tasavvurlarıyla dolu bir hayatın en iyi hayat olduğunu benimsemekle birlikte) hayvanların yaşamında da bir akıl görerek ölçülü ve görgülü bir duygulanımın gerekli ve yerli yerinde bir işlevi olduğun öne sürerek -en çok ve en yoğun biçimde- karşı çıktığı kısımdır.

Bu noktada, biraz da umutsuzca, modern yeni muhafazakâr (neo-con) siyaseti etkilemiş olan Amerikalı akademisyen Leo Strauss'un çizgisini izlemeye yönelebiliriz. Strauss'un gözü,

Devlet'te Sokrates'in apaçık mesajlarındaki zayıflıklara yetecek keskinliktedir. Platon'u bir yazar olarak becerisinin, kendi öğretilerini kimi zaman bunların apaçık karşıt olanın arkasına saklanması olduğuna kanaat getirmiştir. Adalet, siyaset ve ruh konularında ne yapabileceğimizi, apaçık argümanların başarısızlığa uğramasıyla öğreniriz. Şu halde, sonuç olarak *Devlet'in* bize söylediği şey, şehir ve ruh arasında, Thrasymakhos'un galip geleceği veya şairlerin sürülmeyeceği temel bir benzeştirmenin olmadığıdır.[81] Sokrates'in ağzından çıktığı gibi süregiden tek doktrin, devletin selameti için hükümettekilerin soylu yalanlar söylemelerinin istisna oluşunda yüreklendirilmeleridir. Strauss'un takipçileri, Thrasymakhos'un yanında diktatörlerin ve plütokratların hayatının üstün oluşunu ıslah ederek yararlanıyorlar bu istisnadan. Böylesi revizyonist yorumlamaları uzmanlara bırakabiliriz ama Strauss'un Platon'u, uzun zaman çok yakınında bulunmuş olan Aristoteles de dahil olmak üzere herkesin kabul ettiği Platon figürünün o kadar uzağında ki, kuşkucu yaklaşmak akıllıca olacaktır.

81 Leo Strauss, *The City and Man*, Chicago, University of Chicago Press, 1964, Bölüm II, "Plato's Republic".

16. BÖLÜM

VEDA MESELİ

...kurada ilk çıkan hemen öne çıkıp en güçlü diktatörlüğü seçmiş. Aptallığı ve hırsı yüzünden bu hayatı yeterince ayrıntılı ve derin derin düşünmediğinden, kaderinde kendi çocuklarını yemenin ve daha başka korkunç şeylerin olduğunu görememiş. (X, 619b)

Platon, iyiliğin izindeki yavan takibin şimdiye dek parıltısını önemli ölçüde yitirdiği düşüncesini hesaba katmışçasına, X. Kitabı (aynı zamanda da *Devlet*'i), o etkileyici ve şiirsel *Er Meseli* ile bitirir. Sokrates, Glaukon'un II. Kitap'taki meydan okumasında ortaya koyduğu sıkı koşulu, bu meydan okumanın ortadan kalkmasıyla artık gevşetmiştir. Burada bakış açımızı, öncelikle, dünya üzerindeki düzenli yaşamın neredeyse kaçınılmaz olarak getirdiği yararlar ile ahlakdışı yaşamın getirdiği zararlara doğru genişletmemize izin vardır. Sonrasında, çağın en tarafgir Platon yorumcularının bile "Platon'un eserlerindeki apaçık derecedeki kötü argümanlardan biri" olarak tanımlayacağı ifadelerin ardından, Socrates, ruhun ölümsüzlüğünü

açıklar.[82] Er, talihinin yardımıyla ölüler ülkesinden dönmüştür. Sokrates'e, doğum ve yeniden doğum döngüsünde, ruhların ölümden sonraki kaderinden bahsetmiştir. Cennete giden koyun ile cehenneme giden keçi arasında da benzer bir ayrım vardır. Ancak işin bit yeniği şu ki, dünya üzerindeki hayatta işlenen her suçun cezası bin yılda on misliyle çekildikten sonra ruh başka bir hayata hazır hale geliyordur. Buradaki hazırlık, Zorunluluk ve Kader tarafından çekilen bir kurayla yaşamlarını seçecekleri düzenin belirlenmesinden ibarettir. Liste, dünyadaki her türlü hayattan örnekler içeriyordur. Filozof olmayanların zayıflıkları işte burada öne çıkmaktadır. Daha az donanımlı olanlar daha değersiz yaşamları seçecektir. Aptal ve hırslı biri diktatör hayatını seçecek, başkaları da kibir ve dünyevi payelerle yaşayacaktır. Kendi hallerine bırakılmış olanlar, cennetlik bir öbür dünya yaşamından geliyor olsalar bile bir dahaki sefere kendilerine cehennem azabını yaşatacak bir hayatı seçebilecekken cehennem azabını yaşamış olanlar da daha ihtiyatlı davranabilecektir. Ne yaptığı konusunda doğru kararı verebilecek donanımda olan tek kişi , iyiliğe sevdalı ve bilgelik kaynağı bir filozoftur ancak.

Hayat seçme, bir düşünce deneyi elbette ve Devlet'in önceki kitaplarında dikkatlice tarif edilmiş olan çeşitli türdeki çarpıklıkların bu seçimi nasıl da mahvettiği görülüyor. Buradan çıkan ders, meselin düzanlamlı hakikati, diğer bir ifadesiyle ruhun mevcut ölümsüzlüğü hakkındaki kuşkuyu dağıtmıyor. Ahlakı değerli kılmak için bunlara inanmak zorunda değiliz. Ancak elbette bir propaganda unsuru var belli belirsiz. Kıssadaki ruhlar olası hayatlar arasından didik didik kendilerininkini aradıklarına göre, normalde sadece namuslu olanın payına düşen iyiliklerin bulunduğu kötü bir hayatla karşılaştırıl-

82 Annas, *Introduction to Plato's Republic*. s. 345.

dığında, hakikaten iyi olan, aslında kötü olan kişiyi bekleyen acıların ve fenalıkların görüldüğü hakikaten iyi bir yaşamdan çıkabilecektir. Glaukon'un temel kaygısı budur. *Devlet*'in vermek istediği mesaj, bunların hakikaten iyi bir hayatı seçeceği ve seçmesi gerektiği olsa dahi, II. kitaptaki Glaukon misali henüz ikna olmamış olabiliriz. Kendi adıma şunu söyleyebilirim, sekiz kitap öncesindekinden daha fazla ikna olmuş durumdayım. Sokrates'in argümanları değilse bile belli bir derecedeki ahlaki büyüklüğü, hayatımızdaki gündelik koruma duvarlarımızı oluşturan şahsi çıkar kabuğunu sabırla, yavaşça eritmekte işe yarıyor sanırım.

Öyleyse bu kitabın başında yer verdiğimiz Alfred North Whitehead alıntısını tekrar anacağım. *Devlet*'ten çıkan "düşünce zenginliği bütünü", bu eserden alıp alabileceğimiz şeyin ta kendisidir bana kalırsa. Bu kadarla kalmıyor elbette. Platon'un hedefinin inanılmaz saflığı, iyi günde kötü günde tek bir sorunun peşisıra gitme gücünden geliyor; Hayatlarımızı nasıl yaşarız? Hayal ürünü olarak görülebilecek argümanlarla, dikkat dağıtabilen mesellerle, katkı sağlayabilen veya sağlayamayan karşılaştırmalarla tekrar tekrar dönülüyor bu soru etrafında. Virginia Woolf ise hayatlarımızı nasıl yaşadığımızın etkisini, *Devlet*'tekinden daha farklı diyaloglarla ve şöylesine güçlü bir biçimde ifade ediyor:

> Zevk ve iyi aynı şeyler midir? Erdem düşünebilir mi? Erdem bilgi midir? Yorgun ve çelimsiz zihin aman vermez sorgulama devam ettikçe kolayca yanılabilir; ancak hiç kimse, yeterli olsun veya olmasın, Platon'dan fazla bir şey öğrenmemiş olsa bile bilgiyi sevmede başarısız olamaz. Adım adım ilerleyen tartışmada, Protagoras'ın geri çekildiği, Sokrates'in bastırdığı argümanlardan anlaşılıyor ki, sorun aslında bir sona ulaşmımız değil, buna ulaşma tarzımız. Hissedilip hissedilebilecek

> her şey bu kadar; boyun eğmeyen bir dürüstlük, cesaret ve zirvesine bir anlığına ulaşmış olsak bile duyabileceğimiz en büyük mutluluğun tadını çıkaracak olduğumuz, Sokrates'e ve bize yön veren hakikat aşkı.[83]

Glaukon'un meydan okumasıyla, Thrasymakhos'la yüzleşmek, her dönemin işi olmalıdır. Miloslulara gönderilen Atinalı elçiler kadar, uzlaşmanın tatminkâr temsilleri olarak Polemarchus ve Cephalus da bizimle birlikteler. Sahte hayaller ve sahte amaçlar popüler eğlence anlayışının başlıca unsurları olarak çocuklarımızın zihnini biçimlendirirken *thumos*'lu insanı ilahlaştırmaya devam ediyoruz. Tam bir özgürleşmeninn, tam bir gelişimin teminatı olan bilimsel devrime Bacon, Pope ve Macaulay'dan daha az güveniyoruz. Öyle bir çağdayız ki dünyadaki enerji kaynakları tükeniyor, pek çoğu Aydınlanma döneminden süzülüp gelen kültürel kaynaklarımızın da aynı biçimde yok olmaya başladığı hissedilebiliyor, düşüncenin gerçekliğe temellenmesi başka yaşam tarzları arasında sadece bir seçenekmiş gibi kabul ediliyor ve hattâ devlet adamları tarafından da böyle görülüyor, Batılı dünya plütokrasiyi demokrasiye tercih ediyor, siyasetçiler devlet hizmetindeki veya diğer mesleklerdeki kamu hizmeti ruhuyla açıkça alay ederek yüksek makamları atanmışlarla ve yandaşlarla dolduruyor; şu halde, geleceğimiz, *Devlet*'e ne derecede cevap üretebildiğimize bağlı olabilir.

---

83 Virginia Woolf, "On Not Knowing Greek", The Common Reader'da, London, Hogarth Press, 1925.

EK OKUMALAR

Saydıklarım dışında pek çok kitaptan ve metinden yararlandım. Listelediklerime ek olarak daha birçok kitap ve bildirinin fazlasıyla yardımı yardımcı oldu. Platon'la ilgili en iyi öğrenci kılavuzu olarak Nikolas Pappas, *Guidebook to Plato and the Republic* (Londra, Routledge, 1995). Julia Annas, *An Introduction to Plato's Republic* (Oxford, Oxford University Press, 1981) adlı tartışması ise felsefi derinliği müthiş derecede bir kolay okunabilirlikle birleştiriyor. Karl Popper'ın *Açık Toplum ve Düşmanları* (Cilt I, Londra, Rotledge, Kegan ve Paul, 1945) polemik yaratan ve bu polemiğin gerektirdiği kadarıyla da tek taraflı bir başyapıt. Platon'un günümüzde nasıl karşılandığına dair Maria Lane'in bir değerlendirmesi ise (*Plato's Progeny,* Londra, Duckworth, 2001) artık söylenecek bir şey kalmadığı yönünde beni sık sık endişeye düşürdü. Daha eski bir klasik olarak, Paul Shorey'in *Platonism Ancient and Modern* (Berkeley, University of California Press, 1938) adlı eseri de tarihsel manzarayı çevresinden gördüğümüz, incelikli ve birikimli bir gezinti.

DİZİN

A

N

O

P

Q

R

S

Ş

Z

DEVLET VE PLATON

SİYASET VE AHLAK KURAMININ İLK VE ÖNEMLİ METİNLERİNDEN BİRİ OLARAK KABUL GÖREN PLATON'UN *DEVLET* ADLI ESERİ BU KEZ, GÜNÜMÜZ NEO-CON'LARININ REFERANS KAYNAKLARINDAN BİRİ OLABİLİR Mİ TARTIŞMASINI DA YARATACAK ŞEKİLDE CAMBDRIGE ÜNİVERSİTESİ FELSEFE PROFESÖRÜ SIMON BLACKBURN TARAFINDAN YENİDEN ELE ALINIYOR. *DEVLET* METNİNİ DÖNEMİNİN SİYASET VE TOPLUM AHLAKI BAĞLAMINDA İNCELEMENİN ÖTESİNDE, GÜNÜMÜZ AÇISINDAN HANGİ PERSPEKTİFLERİ SUNDUĞU VEYA SUNABİLECEĞİYLE OKUYAN SIMON BLACKBURN, OKUYUCUYA TEMEL METİNLERİN YORUMLANMASININ ÖNEMİNİ BİR KEZ DAHA HATIRLATIYOR.

KLASİK BİR METİN İÇİN KIŞKIRTICI BİR REHBER!
PUBLISHERS WEEKLY




ISBN 978-605-4972-00-5
9 786054 972005


versus